

مفهوم الحرية لدى النخبة الفكرية والسياسية التونسية

جمال الدين دراويذ / جامعي، تونس

مدخل :

ومفاهيمهم، كما قصد أصحابها إلى تحديد الإطار
الفكري الذي يتحركون فيه.

تمثل كتابات الشيخ محمد السنوسي (ت 1900)
بأكبر أدبيات الفكر السياسي التونسي إذا استثنينا كتاب
أقوم السالك في معرفة أحوال الممالك لخير الدين التي
استند فيها صاحبها إلى مرجعيات حديثة من جهة الأحداث
التاريخية المعاصرة، ومن جهة المؤلفات الفكرية المعتمدة.

وإغالب المؤلفات السنوسي تنطوي في نظرها على
ما يعبر عن قطعة معرفية استمولجية مع المنظومة
الفكرية التقليدية من زيتوني تعلم بالمؤسسة التقليدية
(جامع الزيتونة) وعلم بها.

فالسنوسي يدي وعيا كبيرا بأن الحرية بمنطوياتها
ومتعلقاتها في العصر الحديث نشأت خارج السياق
التاريخي العربي الإسلامي إذ يقول مبيّن نشأة الحديثة
للحرية في المجتمعات الأوروبية «وفي صفحات
التاريخ ما يشهد لهم بأن منبع تقدّمهم وتمذّنهم إنما
هو الحرية التي خرجوا بها عن سلطة التبلاء إلى الرّعي
في مراعي الحضارة... يخرج الأئمة إلى ذلك المرعى
الخصيب في 14 جويلية 1789م (تاريخ الثورة الفرنسية
وسقوط الباستيل) وصار ذلك من المآثر التي بقي لها

إذا كان مفهوم الحرية في الثقافة العربية الإسلامية
لم يخرج عن دائرة «الجبر والاختيار» ومقاييس الإرادة
البشرية بالإرادة الإلهية المطلقة كما في المنظومة
الكلامية، أو باعتباره نقض العبودية، فللحرر أحكام
وللعبد أحكام كما في المنظومة الفقهية، فهل هالجت
النخبة التونسية زيتونية وصادقية مفهوم الحرية بدلالة
الكلامية والفقهية التقليدية واكتفت باسترجاع المعارف
القديمة أم أنّ مفهوم الحرية عرف على أيدي هذه النخبة
تطوّرا خارج مدوّنات السياسة الشرعية والأدب السلطانية
ونصائح الملوك؟

1- المعالجة اللغوية :

يمثل الحد اللغوي للمفهوم المستوى الأول من
مستويات دلالته، كما يعدّ عتبة لسانية مساعدة على
قراءة فضائه الدلالي والمعرفي. وقد وقفنا على أنّ
كتابات التونسيين في الثلث الأول من القرن العشرين
قد أولت الحد اللغوي لمفهوم الحرية اهتماما واضحا،
راجعا -حسب ما تبين لنا- إلى اتّجاه هذه الكتابات إلى
الضبط وبيان المتعلقات التي عليها تأسست مصطلحاتهم

عيد سنوي بين الأمم. وبالحرية أصبحت فرنسا حاضرة الحضارة والتقدم ومنبت المعارف والتقدم (1).

ويرى السنوسي أنَّ البحث عن حقيقة الحرية ودلالاتها الحديثة فونجديد حدودها التي خرجت بها من مهودها (2) يستوجب «البحث عن معنى اللفظ وعن مواقع استعماله الصحيحة» (3). بناء على ذلك انطلق السنوسي من قاموس العربي ليصل إلى أنَّ «الحرَّ» خلاف العبد، وخيار كل شيء، ومن الطين الرمل الطيب، ومن الأفعال الفعل الحسن، والحرَّ جمعه أحرار، فالحرية هي حالة الحرَّ المخالف لحالة الرقِّ أو العبودية... وهي حالة حاطمة لشوكة الإنسانية تسخر الإنسان في شهوات غيره (4). وينتهي السنوسي إلى أنَّ الحدَّ اللغوي ليس هدفًا لذاته، وإتاما هو عون على النظر إلى الحرية نظرا فكريا باعتباره «لا يخرج عن معنى الحرية إن بحثنا على استعمالاتها بحثا فلسفيا» (5).

وتبسّط الشيخ محمد الخضر حسين (1958) في المدلول اللغوي والمعجمي للحرية إذ قال: «حرَّ يحرَّ كظلم يظلم حرارا بالفتح بمعنى عتق، والاسم الحرية، والحرَّ خلاف العبد، والخيار من كل شيء، والحرَّ من الطين الرمل الطيب، والحرَّة ضد الأمة، والهجرة من السجاب كثيرة المطر، وتطلق على الكريمة من النساء ورد في كثير من الأشعار، قال مسجع عبد بني الحساس:

إِنْ كُنْتُ عَبْدًا فَنَفْسِي حُرَّةٌ
أَوْ أَسْوَدَ اللَّوْنِ إِنِّي أَبْيَضُ الْخُلُقِ
وجاء بمعنى استقلال الإرادة وعدم الخضوع لسلطان الهوى :

وَرَأَى يَوْمَ الْكُرْبَةِ آخِرًا
رَأَى فِي السِّلَامِ لِلْغَوَاثِ عَيْدًا
وعلى هذا المعنى بنى الصوفية اصطلاحهم في إطلاق الحرَّ على من خلع عن نفسه أمارات الشهوات، ومزَّق سلطتها بسيف المخالفة كلَّ مَرَقٍّ (6).

وخلص الشيخ محمد الخضر حسين من خلال هذا

المدخل اللغوي إلى أنَّ هذا اللَّقب الشريف (الحرية) يتصرف إلى معنى يقارب استقلال الإرادة ويشابه معنى العتق الذي هو فك الرقية من الاسترقاق (7).

وخرج الشيخ الخضر من الدائرة الفردية للحرية إلى التطاق الجماعي، حيث كانت القضية الوطنية «أم القضايا» وأقدسها في الفترة التي ألقى فيها محاضراته عن الحرية في الإسلام بنادي قداماء الصادقية (1906)، وهي أصل كتاب «الحرية في الإسلام»، فقال منبها إلى أنَّ من معاني الحرية «أن تعيش الأمة عيشة راضية تحت ظل ثابت من الأمن على قرار مكين من الاطمئنان» (8).

ولم يكن تناول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (1973) للمادة اللغوية لكلمة الحرية بأقل من سابقه، إذ انطلق من أنَّ «لفظ الحرية وما اشتق منه يفيد معنى مضادا لمعنى الرقِّ والعبودية، فالحرَّ من ليس بعبد، فالظاهر أنَّ لفظ الحرية من الألفاظ الداعية المعاني النبوية... فلا يتصور معناها إلا بعد ملاحظة معنى الرقِّ والتوقف عليه، والعبد اسم للادمي المملوك للآخر» (9).

وذهب ابن عاشور إلى احتمال أن تفيد كلمة حرَّ «الجبار الطاهر» مستندا في ذلك إلى أنَّ بعض الأمم المجاورة للعرب تطلق لفظ «حور» على الأقوياء الجبارين كقولهم «حور بلاد الكلدان» والكلدان أمة ذات بأس فلعلها كانت تنغلب على الأمم المجاورة لها، فتطلق تلك الأمم لفظ «حرَّ» بمعنى الجبار الطاهر (10).

وبالاستناد إلى المادة الشعرية، رأى ابن عاشور أنَّ الحرية تقيّد في معنى من معانيها «الاتصاف بصفات الكمال والسلامة من نقائص كانوا يعتبرونها من صفات العبد، مثل صفات الذلِّ والخساسة والكسل» (11) وللتدليل على ذلك أورد ابن عاشور قول مخيس بن أرطاة التميمي :

فَقُلْتُ لَهُ تَجَنَّبْ كُلَّ شَيْءٍ
يُعَسِّبُ عَلَيْكَ إِنَّ الْحَرَ حَرٌّ
وقول بشار بن برد :
أَنْزَلْتُهُ ذَرَى الْمَكَارِمِ نَفْسُ
حُرَّةٌ فِي بَيَانِهَا إِنْشَابُ

وثاء الشيخ ابن عاشور على ما صنع المترجمون،
(نعم ما صنعوا)، إذ تخيروا لفظ الحرية للتعبير عما
اكتسبه العبيد خاصة والناس عامة من الثورة الفرنسية،
ينطوي فيما يبدو على تأثر واضح بالتاريخ الأوروبي
وبالمنظومة الفكرية الليبرالية المتولدة عنه، كما يدل
بوضوح على أنَّ الرجل لا يرى حرجاً أو غصاصة في
التواصل مع هذه المنظومة الفكرية، والافتراض من
حقولها الدلالية والمعرفية بعيداً عن هواجس الصراع
والدفاع الطبيعي عن الذات.

والآفة للنظر أن الشيخ محمد السنوسي صرح شأنه
شأن الشيخ ابن عاشور أن مرجعياته في تناول مسألة
الحرية ومعالجتها مرجعيات حديثة من جهة الأحداث
التاريخية الممتلئة، ومن جهة المؤلفات الفكرية المعتمدة
متوفاً كما تقدم ذكره بالثورة الفرنسية وما تمخض عنها
من مكاسب، معتبراً أنها جعلت من فرنسا «حاضرة
الحضارة ومنتب المعارف والتقدم» (17).

وكذا أشاد السنوسي بحرية الولايات المتحدة
الأمريكية التي أسستها في 4 يوليو (جوان) 1776م
بخرابها من سلطة انكلترا واتخذت ذلك اليوم عيداً،
تحت اسم «عيد الحرية» (18).

وعلى مستوى المرجعيات أشار السنوسي إلى أنَّ
«بوسيه» (Boussuet) (1704-1704) «العالم الفرنسي ألف
رسالة في الحرية معدودة من التقارير المهمة» (19).
وكذا الشأن بالنسبة إلى الشيخ ابن عاشور الذي أشاد
بـ: جول سيمون (20) (Jules Simon) (ت 1896)،
وبالثورة الفرنسية ومكتسباتها كما سبق.

وفي هذا دليل على ما حصل في ذهنية هؤلاء
الأعلام من تحوّل نابع من وعيهم بأن المفاهيم خاصة
والعلوم والمعارف والتجارب بوجه عام مفتحة على
الدوام على الجديد المتجدّد الذي تسهم فيه مختلف
اللغات والثقافات والحضارات، من منطلق أنَّ النشاط
الحضاري والفعل الثقافي تعدّديان لا يتعاملان مع لغة
دون لغة أو جنس دون جنس أو حضارة دون حضارة أو

وانتهى ابن عاشور إلى أنَّ إطلاق الحرّ في كلام
العرب جاء للدلالة على «خالص من النقص في
نوعه» (12). وكان متبهاً إلى أنَّ للحرية معنى حديثاً
شاع بشيوعا واسعا بين الناطقين بالعربية لاسيما بعد أن
توسّعت أحوال الرّق أو أوشكت... فكان أن يضمحلَّ
إطلاق اسم الحرية على معناه اللغوي الأصلي مشيراً
إلى أنَّ الحرية التي يعالجها في كتابه (أصول النظام
الاجتماعي) ليست الحرية بمدلولاتها التقليدية بل
بمضامينها الحديثة (13). ومن ثمّ ذهب إلى أنَّ لفظ
الحرية بالمعنى الحديث «يراد منه عمل الإنسان ما يقدر
على عمله حسب مشيئته لا يصرفه عن عمله أمر غيره»
(14). وصرّح ابن عاشور على نحو مباشر أنَّ لفظ
الحرية بمدلولاته الحديثة نشأ خارج السياق الحضاري
للمجتمعات العربية الإسلامية، وبعيداً عن دائرة الفكر
العربي الإسلامي حيث قال: «لقد استعمل هذا اللفظ
في هذا المعنى (الحديث)، في أوائل القرن الثالث عشر
الهجري (الثامن عشر الميلادي) بعد أن ترجمت كتب
تاريخ فرنسا والثورة التي قامت فيها سنة 1789م، فهي
التي أثبتت معنى الحرية وعبرت عنه لفظ من اللغة
اللاتينية واللغات المنفردة منها يدل على معنى فعل
الفاعل ما يريد، أي تصرّف الإنسان بحسب
مشيئته لا يمنعه منه غيره، وهو يقارب معنى الإطلاق
والانخلاع من ربة التقيّد... ولم يرد في العربية إطلاق
ما تشبّه منه كلمة الحرية على هذا المعنى بعينه» (15).
كما أنّه شدّد على أنَّ تناوله لمسألة الحرية يتم من خارج
الحقل الدلالي الذي تنفذه المادة اللغوية (ح/ر/ر) في
المعجم العربي، وأنّ لفظ الحرية اكتسب مدلولات
جديدة نشأت ضمن التطوّرات الاجتماعية والسياسية
والفكرية للمجتمعات الأوروبية، لاسيما خلال القرن
الثامن عشر الميلادي، قرن الأنوار والثورة الفرنسية
(1789م) وما أعقبها من نظام جمهوري اعتبر الناس
منطلقين من القيود التي فرضها النظام الإقطاعي، ومُحرّرين
عن ذلك «بما ترجمه المترجمون بلفظ الحرية تشبيهاً
وتقريباً ونعم ما صنعوا» (16).

فرد دون فرد أو جماعة دون جماعة، بل هما مفتحتان على التآس جميعا وعلى التجارب المختلفة.

ونقف بناء على ما تقدّم على أنّ الإصلاحيين الزيتونيين أبدوا وعيا كبيرا بما حصل في المجتمع الحديث من تحولات، استوجبت قطعة لدى النخبة التحديثية مع المنظومة الفكرية التقليدية، وإن كنا نرى في الآن ذاته أنّ هذه القطعة لم تكن صارمة، ولم تبلغ من الوعي المدى الذي به تكون قادرة على الاعتماد بصفة كلية على المعجم الحديث وعلى المفاهيم الحديثة. ذلك أنّ المرجعيات التقليدية، ومؤثرات الواقع الذي لم تتحقّق فيه التحولات التي حصلت في المجتمعات الأوروبية، بقيت تفعل فعلها وتمارس تأثيرها وتعبّر عن حضورها في ما ألفت النخبة التحديثية التونسية بتفاوت بين مؤلف وآخر.

ويعود ذلك -إلى جانب ما تقدّم- إلى طابع «القدسية» الذي تلبّس بعدد المفاهيم الفقهية والفكرية في الثقافة التقليدية المرتبطة بالتصوّر الديني، وبضرب من «الحنين» إلى المرجعيات القديمة التي مثّلت المنابع الأساسية والمناهل الأولى التي منح منها هؤلاء الأعلام. فبقيت تفعل فعلها في أعمالهم ومواقفهم، عن وعي أحيانا وعن غير وعي أحيانا أخرى.

2 - الحدّ السياسي :

يتناول المستوى السياسي البحث في الحرّية لا باعتبارها صفة تميّز الأفعال «الحرّة» عن الأفعال التي تقع بطريق الإلزام والإكراه، كما في المستوى الفلسفي، وإنما باعتبارها مجموعة من القيم العمليّة ومن الحقوق لها وجود في الواقع.

فالتفكير في الحرّية السياسية يعالج شروط تحقّقها وكيفيّة على صعيد التنظيم الاجتماعي وداخل مؤسساته، أو هو بمعنى آخر نقل للحرّية من كونها إزالة للقيود والموانع (دائرة الإمكان) إلى التجسّد في الواقع بتمكين الفرد من التصرف فيما هو من حقه (دائرة

التحقّق). وكذا تغدو الحرّية مجموعة من القيم العمليّة ومن الحقوق المكتسبة المكتسبة في شكل قوانين، تسهر السلطة الحاكمة على أنّ تلتزم المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بالعمل بها.

في هذا الإطار تُطرح إشكالية العلاقة بين الحرّية باعتبارها الحالة التي تتمتع فيها الفرد بحقوقه ويكون قادراً على تأمين ذاته داخل النّظام الاجتماعي والمشاركة البناءة في دوائره وحيثاته من ناحية، ومؤسسات المجتمع التي يمثل انتظام سيرها شرطاً لاستقرار النّظام الاجتماعي من ناحية أخرى، لاسيما أنّ السلطة السياسيّة التي تحمل على عاتقها مسؤولية الحفاظ على الحرّيات وإشاعتها بين أفراد المجتمع وداخل مؤسساته، وتنظم سيرها من أجل الحفاظ على تطبي المعادلة (الحفاظ على الحقوق/ تأمين سير مؤسسات المجتمع)، ليست مؤسسة «ظاهرة» وأنّ القانون الذي يضبط حدود هذه العلاقة لا يمثل نموذجاً سلوكياً معيّراً عن «الفضيلة» أو معيّراً عن الغايات، بل هو تجسيد لنسب توزيع النفوذ السائد. وهذا ما جعل منظري الثورة الفرنسيّة يعرفون القانون بأنه «حامي الحرّية من تحكّم الذين يتولّون السلطة» (21).

على هذا الأساس يتمّ تجاوز الحرّية في طابعها المطلق إلى بسطها من جهة أنّها مشكلة واقعية تتعلق بحريّات معينة في زمن معيّن وفي مكان معيّن (22) إذ لا وجود للحرّية خارج الجماعة وبمعزل عن الدولة. فـ«الحرّية خارج الدولة طوبى خادعة، والدولة بلا حرّية ضعيفة متداعية، والسؤال المطروح على الدوام: كيف الحرية في الدولة والدولة بالحرّية؟ كيف الحرية بالعقلانية في الدولة؟ كيف الدولة للحرّية بالعقلانية» (23).

ويرتبط على ذلك، البحث في كيفية التوفيق بين تتمتع الفرد بحريّاته وحقوقه، ومشاركته في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة من جهة، وسير مؤسسات المجتمع دون تعطل أو اضطراب من جهة ثانية.

والسؤال الجوهرّي الذي يطرح في هذا السياق: كيف تتمّ حماية الحرّيات والحقوق الفردية والعامة

من ادعاءات الإخلال الموجّهة إليها من إدارة هذه المؤسسات؟ وكيف يؤمّن سير هذه المؤسسات من جنوح الحزبية وجموحها؟

وبمقتضى التوازنات الحاصلة بين مختلف القوى (السلطة / مؤسسات المجتمع/ الأفراد) يتّسع مجال الحزبيات أو يضيّق.

والحزبية السياسية في النظام السياسي الحديث سلوك داخل حيز اجتماعي واسع تتاح فيه الحركة للمواطن كي يختار بين البدائل المتوفرة، ويتّسع هذا الحيز ويضيّق بحسب الزمان والمكان والتوازنات بين مكونات النظام الاجتماعي.

وغاية ما يهدف إليه الفكر السياسي الحديث أن يجعل هذا الحيز أوسع ما يمكن.

فكيف تجلّى وعي النخبة التونسية بالحقائق السالفة؟

لقد زعزعت التطوّرات الفكرية والتحوّلات الاجتماعية والسياسية الحديثة الوعي التقليدي لدى النخب التونسية التي بدأت تدرك أن نظام «الخلافة» فقد مركزته التاريخية ولم يعد سوى طوبى سياسية تجد مسوّغاتها في مدوّنات السياسة الشرعية وفي كتب الأدب السلطانية ونصيحة الملوك، أو في أذهان من وقفت «عقارب الساعة» لديهم في القرن السادس عشر أو السابع عشر ومازالوا يعيشون على وهم أن تسترجع «الخلافة الإسلامية» مجدداً الضائع.

فبعد القرن الثامن عشر (قرن الأنوار) ظهر النظام الجمهوري الذي ارتكز على سيادة الشعب وإرادة الجماعة والمصلحة العامة، التي تتحقّق عن طريق الانتخاب باعتباره الوسيلة التي تربط المحكومين بالحكامين، وتضع الحكاميين تحت طائلة المسؤولية والمحاسبة من ناحية، وتجعل المحكومين (الناخبين) المرجع الأول في السياسة من ناحية أخرى، إذ هم الذين سيجنون منافع الاختيارات السياسية في صورة النجاح،

وهم من يتحمّل أعباءها وأوزارها في حالة الإخفاق. فمرجعيتهم هي مناط الشرعية في اختيار من يتولّى إدارة السلطة السياسية وتبدير أمور الشأن العام، في إطار من العلاقات المدنية والتعاقدية التي يقبضها الدستور ضمن رؤية عقلانية تكامل عناصرها ولا تتجزأ، إذ تشتغل في نسق لا يقبل الفصل بين مكوناتها المتصل بعضها ببعض، وتتولّى القوانين تفصيل أشكالها الإجرائية.

وعلى هذا الأساس يكون المواطن (فرداً وجماعة) هو المعنّى بأمر السلطة في المقام الأول، وهو الذي يصيبه نجاح اختياراتها أو فشلها، وكلّ إزاحة له عن القيام بدوره السياسي هي من جانب آخر تجريد له من حزبه وسيادته على نفسه.

لم تكن هذه المعطيات التاريخية، وهذه المكاسب النظرية والعملية التي أفرزها عصر الأنوار وما تلاه، غائبة عن الشيخ محمد السنوسي الذي أشاد بالنظام الجمهوري، وبين - على سبيل الاحتماء والمدح- أن إدارة شؤون الحكم فيه «منوطة بمن يتخبهم الشعب انتخاباتاً وقتية (محدّدة بمدة زمنية بخلاف الاختيار مدى الحياة) تتجدد في أجالها، جارية على ناموس القوانين المنظمة. وحرية الأمة في الدّول الجمهورية أعلى حرية، تعين على نشر الأفكار وإظهار الآثار وإحياء ما دثرته الأعصار، بتحريك همم الأحرار لاكتساب الفخار، يتساوى فيها الأفراد وتتحد المقاصد إلى خير البلاد» (24). فالمجتمع الحديث لم يعد يقبل أن يكون الفرد مجرد متقبّل أو مغفول به في السياسة، فالإنسان الذي عدّته المنظومة الفكرية الحديثة محور العالم ومركز الاهتمام فيه، ومُحرّك النشاط الحضاري والقيم على الحركة التاريخية منه تنطلق وإليه تعود، ينبغي أن يكون «الفاعل» الأساسي في السياسة، ومحوريته في الوجود بما هو إنسان ومحوريته في الدولة بما هو مواطن تتجسّد في الواقع من خلال الحريات والحقوق التي تتمتع بها، ليرتفع لديه «الإحساس» بالمواطنة باعتباره مولّد القدرة والإقبال على الحركة الإيجابية البناءة التي تحفظ التوازن في الحياة الخاصة والعامة من

جهة، وتدفع هذه وتلك إلى أشكال أرقى وأكثر تحضراً وتقدماً من جهة أخرى. والعكس بالعكس.

تتمثل الحقوق والحريات السياسية في التساوي أمام القانون بين كل المواطنين، لا فضل لأحد على آخر إلا بمواهبه الذاتية أو بجهده وبلائته، وفي المشاركة في العملية السياسية انتخاباً وترشحاً ضماناً للتداول والتنافس على السلطة، ومناقشة القضايا العامة، والاختيار الحر للأصلح من بين البدائل المتوفرة، ومراقبة السلطة ومحاسبتها في صورة «الجموح التسلسلي»، ذلك أن المؤسسة السياسية ليست «بتولا» أو «معصومة من الخطأ»، كما أن السياسة ليست شأن القادة السياسيين فحسب، بل هي - بنفس القدر - شأن المجموعة الوطنية.

هذا ما عبّر عنه السنوسي في تعريفه للحرية السياسية بأنها تمتع الإنسان بالحقوق المعطاة بنظام لكل وطني (مواطن) (25).

وقوله «بأنظام» يشير إلى أن هذه الحقوق لا يجوز أن يتعطل سيرها أو يرتبط بظرف دون ظرف أو وضع دون وضع باعتبارها حاجات لا تقبل التأخير إذ هي دائمة ديمومة «المواطنة» ذاتها. وقوله «لكل مواطن» يدل على أن المواطنين متساوون في هذه الحقوق، دونما تمييز.

في السياق ذاته بين البشير صفر أن النظام الجمهوري في فرنسا تحقق نتيجة صراع سياسي تاريخي خاضه الشعب على مدى فترات طويلة ضد نظام الاستبداد الملكي، اكتسب بمقتضاه قدرات، تحولت إلى حقوق كرسها القانون.

فالحريات والحقوق تكتسب بالوعي الدائم بها وبالجهد والمطالبة والمتابعة، ولا تأتي عفواً. والاحفاظ بها يحتم النظر في شأنها والنقاش حولها دون توقف ومن ثم يكون التفوق من المشاركة والمناقشة على خلفية الاعتقاد أن الحريات والحقوق مكاسب أصيلة ومكفولة بالدستور والقانون، ليس لأحد المساس بها لأي سبب

من الأسباب، مضيّاً للحقوق ومثبّتا لدعائم التسلسل. فضمام الحقوق والحريات يتطلب تأمين المشاركة السياسية. فعندما «تشوّفت النفوس إلى الحرية وإحراز الحقوق الطبيعية... تأسست الجمهورية الأولى (بفرنسا) وزال امتياز التّلاء وتكتست راية الاستبداد وخفق علم الحرية والعدل والمساواة» (26).

فالمواطنون الواعون المشاركون في مختلف مؤسسات المجتمع، بغاية التعبير عن قيمهم والدفاع عن مصالحهم وآمالهم، هم مستودع السلطة السياسية في المجتمع الحديث، فيما كان التحالف بين السلطة من جهة ونخب المال والذين من فقهاء السلطان ومؤرخي البلاطات من جهة ثانية محرك السياسة في المجتمع التقليدي (27).

وكذا يتبين أن المشاركة بكلّ الأشكال المتاحة، مثلما تعبّر عن الحرية السياسية، فهي تدعمها وتعطيها طابع التواصل والتوسع سواء بسواء، وهي بمعنى آخر «الفعل الذي يتحوّل بمقتضاه الشعب إلى دولة» (28) على حد قول كانط.

ومن ثم لا يمكن أن تعوّض خسارة الحقوق والحريات بإزدياد التجارة الاقتصادية، ولا معنى لاشتراء «الرّخاء» مقابل الحرية (29) لأن الرّخاء إذا لم يكن مطية لتوسيع دائرة التحرر والاختيار لدى الفرد والجماعة فضره أكبر من نفعه.

عبّر البشير صفر عن المعاني السالفة حين شدّد على أن التصرف في النظام السياسي الديمقراطي الحديث «ببند الأمانة» وهي تدبّر أمر مصلحتها بنفسها، والسياسيون مسؤولون عن أعمالهم أمام الأمانة ووظيفتهم منحصرة في تنفيذ ما يحرّره مجلس النواب من القوانين (30).

وبين صفر أن مبدأ سيادة الشعب والمساواة في الحظوظ (التصويت والترشح والقبول في الوظائف العمومية) باعتبارها تدلّ عن التساوي في «المواطنة»، دعامة من الدعائم الأساسية للنظام السياسي الحديث. فالأمانة تراقب أعمال المسؤولين وتناقشهم في

إن هم أخلوا بالتزاماتهم تجاه من أوصلوهم إلى سدة السلطة. ذهب الشيخ عبد العزيز الثعالبي إلى أن الانتخاب مبدأ إسلامي أصيل، وأن الخلفاء رؤساء منتخبون أي من الممكن خلعهم، خلافاً للتأويلات التي استند فيها الطغاة والمغتصبون إلى القرآن لتبرير جرائمهم واعتصامهم للسلطة (36). ويَبَيِّنُ أَنَّ رئيس الدولة ملزم باتباع رأي الأغلبية واستشارة الشعب وضمنان حرّية الجمعيات وحقّ تقديم العرائض (37).

وتغدو الإشكالية المحورية -كما يرى الثعالبي- في كَيْفِيَّةِ «الارتفاع بالتوسين إلى مستوى الشعوب القادرة على أن تحكم نفسها بنفسها... من خلال النظام التستوري المقام على مسؤولية الحاكم أمام الشعب والتفريق بين السلطة» (38)، وهو ما يضمن «المساواة بين الجمع أمام القانون وأمام الوظائف العمومية وإلغاء الامتيازات والحصانة الجبائية، ويكون من حقّ التونسي مهما كانت ديانتة ومهما كان الجنس الذي ينتمي إليه المشاركة في جميع المناظرات والوظائف العمومية». فالمساواة في الحقوق والحفظ ضرورية للحرية والتميز بين المواطنين خارج دائرة القدرة والكفاءة اعتداء على الحرية وإرباك للتسليم الاجتماعي.

وغير بعيد عن رأي الثعالبي، قرّر أحمد الشقا الذي جمعته بالثعالبي أواخر «القرابة» الفكرية والنضالية، «أنّ السلطة السياسية في التشريع الإسلامي أقيمت من أجل مصلحة المسلمين ولضمان حقوقهم ولا ينبغي لها في كل الأحوال أن تمسّ بالمبدأ الأصلي لحرية الفرد واستقلاله» (39).

وإذا كان الشعب مطالبا بالطاعة، فالحاكم «مطالب حتما بالاستجابة لرغبة الأمة، ولا يجوز له معارضتها إذا رأى أنّ هذه الرغبة جماعية وآلاً اتهازت سلطته وخالف ما عهد إليه بمهتة صيانتة، أعني التسلم الاجتماعي» (40). ولقت الشقا الانتباه إلى أنّ نفوذ الحاكم بالسلطة، دونما اعتبار لإرادة الشعب ذريعة «إلى العصيان وانتشار الفوضى في كنف الشرعية» (41).

تصرّفاتهم المخالفة للقوانين، فلا نبلاء ولا سرّاء ولا امتياز في الطبقات، والوظائف العمومية لأشباع ولا تورّث أباً عن جدّ، ولا يمتاز أحد من الأمة على غيره في الحقوق العمومية» (31). وكذا يشعر النّاس أنّهم «في كنف النّظام الديمقراطي الحديث مواطنون أحرار متساوون فيما بينهم، ولهم رغبة دائمة في أن يكونوا أعضاء فاعلين بصفة نامة في المجتمع طيلة حياتهم» (32).

وعلى هذا الأساس دعا علي باش حانبه إلى الحراك السياسي والتنازع حق المشاركة باعتباره دليل المواطنة الحقيقية، ولقت النّظر إلى أنّ «التخلّي عن حق المشاركة في الحياة الإدارية يعني التخلّي عن مواطنتنا لتصبح أجنب في بلادنا» (33).

ولمّا كان التّكافؤ في الفرص والحفظ، والمساواة أمام القانون من مظاهر الحرية السياسية، ترتّب على ذلك في رأي باش حانبه «أنّ منع التونسي من تولّي بعض الوظائف، يعني تجريده من حقّه باعتباره مواطناً والحكم عليه بالقصور القانوني وهو إجراء مشوب بالأشريعة ويتسبّب مبدئاً مسجلاً بالفتاوى الأولى من الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطي ومفاده أنّ النّاس يولدون ويظلّون أحراراً ومتساوين أمام القانون» (34).

فدون الاعتراف بإنسانية الجميع ومواطنتهم ينحطّ الحوار إلى مهمات صاخبة، وأيّاً كان من يفوز (في السياسة)، فإنّ المجتمع سيخسر، ويصبح «البرابرة على أبواب المدينة» (35) على حدّ قول المفكر الأمريكي موراي (Murray).

ومن منطلق الوعي بأنّ الانتخاب هو وسيلة ممارسة الحرية في المجال السياسي وأنّ حقّ الانتخاب من لوازم الحرية السياسية، إذ من خلاله يتمّ اختيار القادة السياسيين والبرامج السياسية، وينظر الحكّام لإرادة النّخبين باعتبارها محور الاهتمام الأوّل في السياسات والبرامج التي يضعونها والمواقف التي يتّخذونها، بما يدفعهم إلى العمل على إرضاء من عهدوا إليهم بمصائرهم، ومن ثمّ يعيشون تحت تهديد هزيمة مقبلة

فالسَّفة المميَّزة للحاكم في رأي الشَّافعي أنَّه «مفوض في نظر القانون المدني لا تتجاوز سلطته العليا الحدود التي أقرتها الأئمة ورضيت بها بكلِّ حرِّية» (42).

ويبين الشَّافعي أنَّ السُّلطة السياسيَّة في التاريخ العربي الإسلامي استغلَّت عامل الفتن والضراعات المذهبيَّة والسياسيَّة وحكمت بلا وازع وأرغمت النَّاس على الطَّاعة بإشاعة نظرية الاستسلام للقضاء والقدر والاستناد إلى تأويلات باطلة للنصِّ الدِّيني واعتبر أنَّ وقائع التاريخ الحديث وما نجم عنها من تحولات ما فتئت تعمق إرادة الإنسان فرداً وجماعة وتؤكد سيادته على أرضه وحقه في تقرير مصيره بنفسه، تمثِّل فرصة سانحة وحافزاً للشعوب العربيَّة الإسلاميَّة كي تجدد وعيها وتنظِّم جهودها للاضطلاع بمهمَّتها في فرض سيادتها وإرادتها التي أصبحت بحكم التاريخ مسألة حيويَّة وحاجة ضروريَّة (43).

وفي عدد خصَّصته مجلة «الفجر» لسان الحزب الدِّستوري القديم لموضوع «الساتير الحديثة» (44) يبيِّن أنَّه لا غنى لأبي شعب من الشعوب في الحقبة الحديثة عن دستور مدوَّن بعد شرط ضروريٍّ للحرِّية السياسيَّة، إذ يقضي بأن تكون الأئمة مرجع كلِّ سلطة في البلاد وصاحبة القول في جميع شؤونها... وأن يكون الشعب صاحب السيادة على مصالحه (45) واتخذت «الفجر» من التاريخ الحديث شاهداً على أنَّ «الحكم لا يكون ثابتاً قوياً ما لم يدعِّمه الرأي العام، فلا تصلح القوة الجبريَّة أساساً لحكم مستديم ولا تثبت دولة على غير رضى المحكومين».

فالدَّولة بلا حرِّية ضعيفة ومتداعية لأنَّها لا تقف على أساس متين من رأي عام واع وداعم ولأنَّ ما تنوَّخه من أساليب تسلُّطيَّة لا تلبث أن تقود المجتمع إلى هزات مأسويَّة وخيمة العواقب (46). أمَّا في الدَّولة الدِّستوريَّة الديمقراطيَّة حيث يكون «حقُّ التصويت عامّاً لجميع البالغين»، ويقرَّر مبدأ فصل السلطات (47)، فإنَّ مجال الحرِّية يتوسَّع لتزداد باتساعه دائرة استخدام طاقات الحرِّية الفرديَّة والجماعيَّة في مجالات البحث والكشف والإنجاز وصولاً إلى أعلى مستوى ممكن

من التمدُّن الاجتماعي والسياسي، والرِّفاه الاقتصادي، مصدره نهوض عام لبناء الحياة التي ساهمت الإرادة الجماعيَّة في نحت معالمها.

وفي هذا السياق يبيِّن الشيخ محمد الخضر حسين أنَّ التَّسياسة العادلة تستوجب أن يوسَّع الحكَّام صدورهم للمقالات التي توجِّه إليهم، ويقبلون التعريض بخطأ اجتهاداتهم واختياراتهم وإن كانت اللُّهجة قارصة العبارة، وأن يطلقوا للآراء أعتها لتعرض عليهم في أي صيغة شاءت (48). وأبرز أنَّ المناخ الذي تشيع فيه الحرِّيات الفكرية والسياسيَّة هو «السَّلم الذي ترجع منه المجتمعات إلى الأفق الأعلى من الأمن والسَّعادة» (49)، في إشارة إلى الارتباطات المتبادلة والمتداخلة بين الحرِّيات الفكرية والسياسيَّة من ناحية وإيفاء الاحتياجات المادِّيَّة والاقتصاديَّة حقَّها من ناحية أخرى، لما تقوم به الحرِّية السياسيَّة من خلال ما تتيحه من الحوارات والمناقشات العامة المفتوحة والصَّريحة من دور في توفير الحوافز وتوسيع المعلومات من أجل حلِّ الضرورات الاقتصاديَّة، ودفع النشاط الاقتصادي إلى أقصى مدى من الحيويَّة والإنتاج.

وفي المقابل، لفت الخضر حسين النَّظر إلى أنَّ الدولة التي تضع الموانع والحوافز أمام حرِّية الآراء السياسيَّة وتوسع النَّاس باعتماد أساليب القمع والإكراه دولة نازلة إلى حضيض التلاشي والفناء، إذ تأوي دوائرها الضعفاء والسَّفلة من الرِّجال الذين يتحوَّنون في تدبير شؤونها الخداع والمخاتلة، وينفضُّ من حولها الشُّرفاء والعظماء من الرِّجال، فيكون ذلك سبباً في انحدار المجتمع شيئا فشيئا إلى هاوية الذلِّ ونكد الحياة (50). وانتهى إلى أنَّ العلاقة بين الحرِّية السياسيَّة من جانب، والاستقرار الاجتماعي والاقتصادي من جانب آخر ليست أدائيَّة فحسب بل هي علاقة بنيويَّة في المقام الأوَّل، لا تشغل عناصرها إلا في نطاق التَّكامل والانسجام المتبادل. فلا غرو أنَّ «الحقوق في دولة الحرِّية تؤخذ بصفة الاستحقاق، وفي دولة الاستبداد لا تطالب إلا بصفة الاستعطاف» (51).

(55)، إذ تقلب قوى المجتمع وطاقاته عوامل تأكل داخلي بدل أن تتصافر جهودها وتعااضد للبناء، فبدب التداعي في مؤسسات الدولة بمقدار اتساع هذه الظاهرة وتفتيشها.

وعلى هذا الأساس اعتبر ابن عاشور «أن الحرية أثقل عبءاً على الظالمين والجبابرة والمخادعين، لذلك ما فتى هؤلاء منذ أقدم العصور يبتكرون الحيل للضغط على الحزبات أو تضييقها أو خنقها ليكتموا أفواه الناس عن الشكاية والضجيج» (56).

فالسلطة السياسية تعمل دون توقف على توسيع دائرة نفوذها، وسبيلها في ذلك تضييق الحريات أو خنقها وادها، والناس مدعوون من الجانب الآخر إلى «الشكاية والضجيج» لايقاف زحف السلطة والحد من سطوتها التي لا تكون إلا على حساب حرياتهم وحقوقهم، وهذا يذكر إلى حد بعيد بقول مونتسكيو «لا يوقف السلطة (السياسية) إلا السلطة (الشعبية)» (57).

ومن ثم رأى ابن عاشور أن ما لدى السلطة السياسية من نفوذ يعني أن ينتجه إلى «تجهيز الجيوش لحماية الأوطان من العدوان» (القوة العسكرية) وللدخار لدفع الضاربات والغايات على الحرم والأموال (القوة الاقتصادية) لا لتجعل بأسها لإخضاع شوكة العدل وإرغام الأميين بالمعروف على الشكوت» (القوة الأمنية) (58).

فإقدام السلطة السياسية على تضييق الحزبات وتكميم الأفواه، ينطوي -في نظر ابن عاشور- على خطورة بالغة ويعد متزلقاً غير مأمون العواقب، لذلك شدد على أن «موقف تحديد الحرية موقف صعب وحرص ودقيق... فواجب ولاه الأمور الترتيب فيه وعدم التعجل» (59). ونبه إلى أن «الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم» (60).

وكذا يبين أن كل تعزيز للحزبات السياسية من خلال فتح مجال المشاركة السياسية والمعارضة الحرة وتشجيع الحوارات والمناقشات حول القضايا المتعلقة

والملاحظ أن الشيخ الخضر حسين أشار إلى أن الحقوق في دولة الحرية «تؤخذ» أي ينالها أصحابها على سبيل «الاستحقاق» الذي يكفله الدستور وتضبطه القوانين، فيما لا تتجاوز الحقوق في دولة الاستبداد دائرة «المطالبة المستعطفة»، وما يترتب عليها من الخضوع والمذلة في المقال.

وقد استأثرت معالجة هاتين المعادلتين (حرية سياسية حقوق ازدهار) ≠ (إكراه ضياع الحقوق انحدار) باهتمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الذي أشاد بالمجتمعات «الراقية» التي تتألف من جماعات فاضلة أو أصدادها (الاختلاف والتعدد) فلا غنى لها عن تأسيس قواعد العدل لإصلاح الذمء وإقناع الحكام لأن هؤلاء وإن كانوا يعرفون العدل ويجزمون بحسنه، إلا أنهم في الأحوال الخاصة مأسورون للنشوة أو الغضب، فكانهم يحبون أن يكونوا استثناء لما يغلب من الهوى على العقل... فكان العدل وما ينشأ عنه من الحرية أصل العمران وبه قامت الأرض ودامت الدول (52) فإذا انعدمت الحريات وسقط الناس كقطعان الأنعام، غلقت سبل الحصول على الحقوق إذ «كيف يجد المرء سبيلاً لأخذ حقوقه وهو يرى الكثير منها مستترا في حصون العظماء، فلا تستطيع يده وصولاً إليه ولا فمه أن يبدي حنيناً عليه... وكيف يمكنه التجاهر برأيه وهو يعلم أن كلمة تغضب زبداً وعسلاً يسوء عمرًا فلا يأمن من الأذى بأصنافه... وهذا الوضع إذا دام عليه الناس فسدوا وذلوا» (53)، ذلك أن «الاستبداد يجرّ إلى دحض حقوق الناس... فكل واحد (في المؤسسة السياسية) يطغى على من هو دونه، وذلك فساد عظيم» (54).

فالاستبداد يعاد إنتاجه داخل مؤسسات المجتمع السياسية والاجتماعية ليصبح ثقافة عامة وظاهرة آخذة في التوسع وذلك «ما يثير الحفاظ والضمائر في المطفئ عليهم وتنطوي نفوسهم على كراهية ولاه الأمور وترتص الدوائر بهم، ويكون رجال الدولة متوجسين منهم خيفة ويحدرونهم في كل حال وذلك يقضي إلى فساد عظيم»

بالشأنين الداخلي والخارجي، يعدّ عاملاً جوهرياً في عملية التنمية الاقتصادية ومقوماً أساسياً من مقومات السلم الاجتماعي.

ولما كان النظام الديمقراطي قمة التمدّن السياسي الذي تنسج فيه دائرة الحرّية إلى أبعد مدى ويتغلّص فيه الإكراه إلى أقصى درجة ممكنة، اعتبر ابن عاشور أنّ النظام الجمهوري هو الأقرب لطبيعة القواعد الشرعية، ولم ير تعارضاً بين أصول الشريعة والنظام الديمقراطي (61)، وأشاد بالانتخاب والمجالس النيابية واعتبر أنّها أفضل الطرق وأضمنها للتعبير عن إرادة الأمة (62)، وأباح الترشّح للمسؤوليات السياسية باعتباره ضرورة من ضرورات الديمقراطية (63) خلافاً للساند في المنظومة التقليدية ويبيّن أنّ الحاكم في النظام الديمقراطي من يختاره جمهور الأمة (64). وانتهى إلى أنّ أصول الشريعة تلتقي مع أصول الديمقراطية في العمل على إسقاط نظم الضنط والاستبداد وتزجّ بالحكام إلى موقف المراقبة والمحاسبة (65).

خاتمة :

في ضوء ما تقدّم يمكن القول إنّ التّجربة الفكرية والسياسية التونسية في الثلث الأوّل من القرن العشرين، لم تعد تفكر في المسألة السياسية عامّة وفي مسألة الحرّية ومنفّعاتها خاصّة من خلال النص المقدّس والاجتماع الذّهني كما دأب على ذلك فقهاء السياسة الشرعية والأدّاب السلطانية ومؤرّخو البلاط الذين وظّفوا مفاهيم «الطاعة لوليّ الأمر»، و«اتقاء الفتنة» في اتجاه إعطاء طابع الشرعيّة للسلطة السياسية، ومركّزة سيادة الحاكم، بل أصبح التفكير السياسي لدى هذه النخب منطقاً من الاجتماع الإنساني المدني، ومن الإصغاء إلى الواقع ومجرياته والتاريخ وتحولاته. فقد أدركت العناصر الليبراليّة المتخرّجة من المدرسة الصّادقية ومعهد «كارنو» ومن الجامعات الفرنسية (البشير صفر/ على باش حانبة/ أحمد الشّفا/ البحري قيقة..). أنّ تطوّرات التاريخ الحديث أقامت الدّليل على أنّ

مكاسب النظام السياسي الديمقراطي الحديث، كانت في صالح مركزية حقوق الفرد وإرادة الجماعة ومن أجل دفع المجتمعات الإنسانيّة إلى أشكال أرقى من الحياة، وأنّ هذا النظام هو وحده الكفيل بتوفير فرص التّغيير السياسي السلمي المعبّر عن الإرادة الجماعيّة والمعتمد على القواعد المشروعة والأساليب المتفق عليها، فوظفت بلا مواربة مفاهيم الفكر السياسي الحديث واعتمدت على مفرداته، معتبرة أنّ السياسة شأن عامّ، وأنّ مفاهيم الطاعة والزّاعي والرعيّة وما تولّد عنها من العقولات : «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم» و«ألف ليلة بسلطان جائر خير من ليلة واحدة بلا سلطان» و«الواجب طاعة ولاية الأمر وإن جاورها» التي أشاعتها كتب السياسة الشرعية والأدّاب السلطانية، قد زالت بزوال البنى الفكرية والذّهنيّة والاجتماعيّة التي احتضنتها وهيأت الوعي العام لقبولها. وتبيّنت في المقابل أنّ الحرّية السياسيّة التي تفتح الطريق للمشاركة الفاعلة في العمليّة السياسيّة والمساهمة الفاعلة في بناء في تسيير الشأن العامّ، من العوامل الأساسية لإخراج المجتمع التونسي خاصّة والمجتمعات العربيّة الإسلاميّة عامّة من رهدة السقوط الحضاري التي ترذّت فيها، وأنّ الدّولة الحديثة تفرّغ وتزدهر بوعي مواطنيها وفاعليّتهم في الواقع ومشاركتهم في إدارة شؤون الدّولة، نتيجة للإمكانيات الواسعة التي تتيحها لهم الحرّيات والحقوق التي يتّمتعون بها.

أمّا التّيوبريون الزّيتونيون فقد وقفوا على أنّ مدونة السياسة الشرعية غدت مدونة بائدة، فعملوا على إكساب المفاهيم السياسيّة المستمدّة من مبادئ الرسالة الإسلاميّة وقيمها دلالات تنسجم مع طبيعة النظام السياسي الحديث وتحويلها من مفاهيم جامدة ومغلقة إلى مفاهيم مفتوحة على الانفتاح بالجديد المتجدّد من المعاني والدّلالات المرتبطة بتجدّد شؤون الحياة وتطوّر المعارف وتغيّر الذّهنيات، فلم يجدوا حرجاً في توظيف المفاهيم الحديثة وتبنيها كالاقتخاب والترشّح والمجالس النيابي وإرادة الأمة والفصل بين السلطات والحرّيات

- (41) المصدر نفسه، ص 139 .
- (42) المصدر نفسه، ص 144 .
- (43) مجلة الفجر، شعبان ورمضان 1340 / 1922 .
- (44) المصدر نفسه .
- (45) Horkheimer (Max) Théorie critique, Payot, Paris 1978, p13 (3)
- (46) الفجر، المصدر نفسه .
- (47) الحرية في الإسلام، المصدر نفسه، ص 61 .
- (48) حسين (محمد الحضر)، محاضرات، جمع وتحقيق علي الرضا التونسي، المطبعة التعاونية دمشق 1974، ص 96 .
- (49) الحرية في الإسلام، المصدر نفسه، ص 17 ومحاضرات، المصدر نفسه، ص 95 .
- (50) الحرية في الإسلام، المصدر نفسه، صص 62 و 63 .
- (51) ابن عاشور (محمد الطاهر)، تحقيقات وأبصار في القرآن والسنة، الشركة التونسية للنزيع، تونس 1985، صص 62 و 63 .
- (52) المصدر نفسه، ص 63 .
- (53) التحرير والتوير، المصدر نفسه، ج 30، ص 62 و 63 .
- (54) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .
- (55) أصول النظام الاجتماعي... المصدر نفسه، ص 170 .
- (56) Montesquieu (Charles), L'Esprit des lois, Garnier, Paris 1961, vol I p104 .
- (57) التحرير والتوير، المصدر نفسه، ج 30، ص 62 .
- (58) أصول النظام... المصدر نفسه، ص 77 .
- (59) مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص 133 .
- (60) أصول النظام، المصدر نفسه، صص 213 و 215 .
- (61) المصدر نفسه، ص 212 .
- (62) التحرير والتوير، المصدر نفسه، ج 18، ص 4 .
- (63) أصول النظام... المصدر نفسه، ص 214 .
- (64) أسس التقدم والمدنية في الإسلام، جريدة «حبيب الأمة» 21 ماي 1980 وما بعده من أعداد .
- (65) أصول النظام... المصدر نفسه، ص 108 .

الإسلام والسؤال

الهذلي المنصر / جامعي، تونس

باستخدام نموذج ثقافي مغاير مناهض، نموذج ثقافي غربي وقرنسي قوي ونشط، كان على دولة بورقية، المتحازة إلى التحديث، أن تواصل بطريقتها الخاصة استبعاد الإسلام وحشره في زاوية الفلكلور والمراسم والأعياد رغم أن فترة تسلم بورقية العقائد اتسمت بزخم زيتوني علمي ومعرفي جعل أعلاماً مرموقين من أمثال الشيخ الطاهر ابن عاشور يطرحون باقتدار قضايا الإصلاح والمراجعة والتحديث. أما من علي فقد ذهب بعيداً وأوغل في الكتب شرقاً وغرباً وانطلق من صراع سياسي مع الإسلاميين ليتعامل مع الإسلام ومظاهره تعاملًا كيدياً وزناً وضعاً كاريئاً حضور التدين بشياً ملموساً محسوساً ولكن الوعي بالدين مهبطاً وسلوكاً مع الناس وتسيراً لشؤون الحياة ومقصداً في أدنى مستوياته. من شأن هذا الوضع، إذا تمّ يراجع لجهة تجاوزه في وقت قياسي أن يسبب تعطيلاً حقيقياً ويجرّ التوريس إلى مناعب هم في غنى عنها.

لعلّ تأصيل الحرية إسلاماً من المسائل الحساسة والمستعجلة الآن خصوصاً ونسبة لا يستهان بها من الطيف الإسلامي لا ترقى رابطاً بين المسألتين. بل وإنه، وفي مواقف عديدة ينظر للحرية برية، فخصوصاً الإسلاميين رفقوا عقوداً في وجههم شعار الحرية واحتجوا بها عليهم باستماتة وحماس. الحرية، إلى جانب أنها مبحث شائع ومفيد، مطلب عزيز جمع

يعود سؤال الإسلام في تونس إلى الواجهة بفعل التطورات الاجتماعية والسياسية التي تلت معطف الزايع عشر من جانفي 2011. بعض آثار هذه التطورات مادية للبيان وبعضها الآخر يتفاعل باطناً تحتل المسألة السياسية حيزاً معتبراً من الاهتمام ذلك لأنّ الند نعيد تشكيله بسرعة والمواعيد الانتخابية متقاربة كما أنّ العائلات السياسية لا زالت تبحث عن توازنها المفقود، تمايزاً وتماهيًا وتحالفاً. هناك بعض الحقبة عن السبلة الثقافية قد تتجاوزها الأطراف قرب وهذا ما نأمل. أما إذا طالت العمة وتمدت فإنه يخشى على المسار برؤيته من الانتكاس. ذلك أنّ الثقافة تفسد الذهبت والعقليات ومطلوب من هذه الأخيرة أن تواكب، بل وتقدم، المسار. إذا كانت السياسة تعنى بحركة الأجساد داخل المدينة، نُظماً وقوانين ومؤسّسات، فإنّ لأصحاب الأحساد عقولا وأفكاراً وأذواقاً يفرّض فيها أن تكون متفتحة على ما يتحقّق أرضاً. هناك شروط ثقافية للديمقراطية إذا غابت غابت معها الديمقراطية التي تسعى الأحزاب وغيرها من مؤسّسات إلى إنجازها. كما أنّ هناك شروطاً ثقافية لحضور الإسلام إدارة وتوجيها وتسييراً. ولعلّ الأمر المتصل بالإسلام هو أكثر الأمور حساسية. الإسلام يعود بيتاً عوةً مقهور ومكبوت. بعد فروع الانحطاط الطويلة والتي غيّبت سؤال الإسلام وغيره من الأسئلة وبعد مرحلة إستعمارية تميّزت

التونسيين وكان يجمعهم وجمع الحرية ما كان من منزعج حاسم لعنه يكون منطقاً لدورة حضارية جديدة على الفكر والثقافة أن يلعبا فيها دوراً مصرياً.

السؤال في حقل الفكر ترجمة لمقولة الحرية. الذي يُفكر حراً يسأل وسؤاله شرط تفكيره وحرية عندما يقطع الفكر مع السؤال يجمد وينكسر. والفكر الإسلامي لا يشذ عن هذه القاعدة بل إن السمة الغالبة على الإنحطاط الذي شهده هذا الفكر أن السؤال غاب وحضر الثقل والتقليد فكان ما كان من فجوات لا زلنا إلى اليوم نعانى من آثارها المدمرة. نحتاج حاجة ملحة أن نسطر في العلاقة بين الإسلام والسؤال. هل يحضر السؤال في الإسلام؟ وإذا حضر هل يكون الحضور شكلياً على اعتبار أن الإسلام دين والدين في المحصلة جواب؟ تناول المسألة حساس والأكثر حساسية المنهج المعتد للإجابة على هذه الأسئلة. إذا اعتمدنا منهجاً يقوم على مطلق النضاد فإتينا نخلص إلى نسخة مفادها أن لا علاقة بين الإبيس. وفي العمق فإن الذين يذهبون هذا المذهب محكومون بمنهج يوصلهم إلى ضرورة في هذا الاستنتاج وهو استنتاج لا شأطره لأننا لا نعتد ذات المنهج والإسلام يقيم علاقة بالسؤال بل منهجه لا منهج غيره.

الرحمة منهجاً :

إن الرحمة منهج متكامل ومفهوم مركزي ومهيمن ومحيط بها يسور القرآن سورة، بها يعرف الله ذاته، يعرف الرسول ويعرف القرآن في مدونتنا الدينية والثقافية تحضر الرحمة خلقاً كريماً ولكنها قد تكون أوسع من ذلك بكثير الصيغة القرآنية "بسم الله الرحمن الرحيم" صيغة كثيفة تلخص جملة الأمور المتصلة بالوحيد والإسلام، الأمر يتعلق بمنهج يخرج بالرحمة من دائرة الكلمة والمفهوم والخلق ويحولها أداة أو وسيلة. والصيغة القرآنية ذاتها متواترة تختلف سياقاتها ولكن نتجت كلها في معنى البدء والشروع سواء تعلق الأمر بأكل أو يشرب أو يحلث أو كتابة أو

غير ذلك يقطع الطر عن طبيعة ما نشرع فيه. ما شرع فيه قد يكون تعديلاً وقد يكون أرضاً دينياً وعندما تحضر بسم الله الرحمن الرحيم فكانها تصل المتباعدات أو المتفرقات وكأنها توحد الوجود المتعدد وتضع كل ما نأتي من سلوكات في ذات البوتقة. بسم الله الرحمن الرحيم تحول الأكل والشئمة عبادة. توحيد البدايات يؤوض عز تشتت العالآت ولا فرق من هذا المنطلق بين من يصلي ويأكل لأن العبادة بالبدايات لا بالمالآت. إن الأكل المستحضر ساعة أكله وأنطلاقاً من بسم الله الرحمن الرحيم أنه من ضمن وجود متصل بالرحمان الرحيم وأنه بالأكل أو بغيره إنما ينحدر في هذا الوجود سعيداً، يكون أبلغ إيماناً من الذي يصلي من دون أن تمثل صلاته إستحضاراً وأنفراطاً. الوصيلة جوهر بسم الله الرحمن الرحيم التي هي جوهر التوحيد الإسلامي والوصيلة، إذا فهمناها منهجاً وهي كذلك، تُحدد رؤية وتربى عندنا عتاً إستراتيجية تري وصلياً ولا ترى قطعاً أو فصلياً صحيح هي ترى أصدداً ولكنها أيضاً وهذه ميزتها ترى صلة بين الأصداد وهي إذا رأت الصلة ما عادت نوى الأصداد كما يراها الذي لا يرى الصلة أو فصلاً. فكيف ساعات قليلة لتبصر بعد الظلمة الضوء ويكشف قلب من ذلك الفطري والمُشترك أن نفهم أن الليل والنهار المتضادين جداً متواصلين جداً. إبراهيم الباحث عن ربه شمساً وقمرًا كفر بهما وبلغ الله، وأصل الشمس بالقمر، وأصل الليل بالنهار، العسر باليسر وغير ذلك من أصداد ومتبايلات. الإلاه حقاً يكون وصلياً بامتياز وتلك رحمانيته ويكون محوراً للمخلق في إتجاه الوصيلة وتلك رحيميته. المسلم يصلي وبالصلاة يقيم صلة، أو هكذا يفترض أن يكون الأمر، بينه وبين العالاق، هو يرى إمكانية تواصله وهو الإنسان المحدود والضعيف مع الله الحليل والخالق والعظيم ولكنه لا يرى إلا قليلاً أن التواصلية التي تتشكل في الإسلام صلاة إنما هي منهج يخرج من مطلق النضاد إلى ممكن الاتصال واللقاء. محدد كان دائم الصلة لأنه كان وصلياً في كل أمر، يأكل الطعام ويتزوج النساء ويمشي في الأسواق ويسأل جبريل، كان متعلداً كل

الإسلام والسؤال

الهذلي المنصر / جامعي تونس

باستخدام نموذج ثقافي مغاير سابق، سادج ثقافي غربي ومغربي كوي ونشيط، كان على دولة بوقية، المنحازة إلى التحديث، أن تواصل بطريقتها الخاصة استبعاد الإسلام وحشره في زاوية الملكلور والمراسم ولأعداد رغم أن فترة تسلم بوقية العقائد اتسمت بزخم زبوني علمي ومعرفي جعل أعلاما مرموقين من أمثال الشيخ الطاهر ابن عاشور يطرحون باقتدار قضايا الإصلاح والمراجعة والتحديث. أما بن علي فقد ذهب بعينا وأول في الكت شرقا وغربا وانطلق من صراع سياسي مع الإسلاميين ليتعامل مع الإسلام ومظاهره تعاملًا كيديًا ورثنا وضعًا كاريًا. حضور التدين بيننا ملموس محسوس ولكن الوعي بالدين منهجًا وسلوكًا مع الناس وتسييرًا لشؤون الحياة ومقصدًا في أدنى مستوياته من شأن هذا الوضع، إذا لم يراعَ لجهة تجاوزه في وقت قياسي أن يسبب تعطيلًا حقيقيًا ويجرّ التونسيين إلى منافعهم في غنى عنها.

لعلّ تاصيل الحرية إسلامًا من المسائل الحساسة والمستعجلة الآن خصوصًا ونسبة لا يستهان بها من العليف الإسلامي لا ترقى رابطًا بين المسألتين. بل وإثمه، وفي مواقف عديدة ينظر للحرية بريبة. فخصوصًا الإسلاميين زعدوا عقودًا في وجههم شعار الحرية واحتجوا بها عليهم باستماتة وحساس الحزبة، إلى جانب أنها تبحث شامع ومفيد، مطلب عزيز جتمع

يعود سؤال الإسلام في تونس إلى الواجهة بفعل التطورات الاجتماعية والسياسية التي تلت منعتف الرابع عشر من جاتفي 2011. بعض آثار هذه التطورات بادية للبيان وبعضها الآخر يتعامل باطنًا. تحتل المسألة السياسية حيزًا معتبرًا من الاهتمام ذلك لأن البلد يعيد تشكله بسرعة والمواعيد الانتخابية متقاربة كما أن العائلات السياسية لا زالت تبحث عن توازنها المفقود، تمايزًا وتماهيًا وتحالفًا. هناك بعض العفبة عن السئلة الثقافية قد تتجاوزها الأطراف قريبًا بهذا ما نأمله. أما إذا طالت العفلة وامتدت فإنه يحشئ على المسار برؤيته من الإنكاس. ذلك أن الثقافة تفسد الذهنات والمقاليات ومطلوب من هذه الأخيرة أن تواكب، بل وتقدم، المسار. إذا كانت السياسة تُعنى بحركة الأجساد داخل المدينة، طُما وقوانين ومؤسسات، فإن لأصحاب الأجساد عقولا وأفكارًا وأدواقًا يفترض فيها أن تكون مفتحة على ما يتحقق أرضًا. هناك شروط ثقافية للديمقراطية إذا غابت غابت معها الديمقراطية التي تسمى الأحزاب وغيرها من مؤسسات إلى إنجازها. كما أن هناك شروطًا ثقافية لحضور الإسلام إدارة وتوجيهها وتسييرًا. ولعل الأمر المتصل بالإسلام هو أكثر الأمور حساسية. الإسلام يعيد بيتًا عودًا مهجور ومكبوت. بعد قرون الانحطاط الطويلة والتي غيبت سؤال الإسلام وغيره من الأسئلة وبعد مرحلة استعمارية تعيرت

التونسيين وكان يجمعهم وجمع الحزبة ما كان من متفرج حاسم لعله يكون منطقاً لدورة حضارية جديدة على الفكر والثقافة أن يلعبا فيها دوراً مصرياً.

السؤال في حقل الفكر ترجمة لمقولة الحزبة. الذي يفكر حزياً يسأل وسأله شرط تفكيره وحزبه. عندما يقطع الفكر مع السؤال يجمد ويتكلس. والفكر الإسلامي لا يشذ عن هذه القاعدة بل إن التمس الغلبة على الإنحطاط الذي شهده هذا الفكر أن السؤال غاب وحضر الثقل والتقليد فكان ما كان من فجوات لا زلنا إلى اليوم نعاني من آثارها المدترية. نحتاج حاجة ملحة أن ننظر في العلاقة بين الإسلام والسؤال. هل يحضر السؤال في الإسلام؟ وإذا حضر هل يكون الحضور شكلياً على اعتبار أن الإسلام دين والدين في المحصلة جواب؟ ناول المسألة حساس والأكثر حساسية المنهج المعتد للإجابة على هذه الأسئلة. إذا اعتمدنا منهجاً يقوم على مطلق النضاد قائماً نخلص إلى نتيجة معادها أن لا علاقة بين الاثنين. وفي العام فإن الذين يذهبون هذا المذهب محكومون بمنهج يوصل صراحة إلى هذا الاستنتاج وهو استنتاج لا نشاط له لأننا نعلم ذات المنهج والإسلام يفهم علاقة بالسؤال يستلهمه لا بمنهج غيره.

الرحمة منهجاً :

إن الرحمة منهج مكتمل ومفهوم مركزي ومهيمن ومحيط. بها يسور القرآن سورة، بها يعرف الله ذاته، يعرف الرسول ويعرف القرآن. في مدونتنا الدينية والثقافية تنحصر الرحمة خلقاً كريماً ولكنها قد تكون أوسع من ذلك بكثير. الصيغة القرآنية «بسم الله الرحمن الرحيم» صيغة كثيفة تلخص جملة الأمور المتصلة بالترديد والإسلام، الأمر يتعلق بمنهج يخرج بالرحمة من دائرة الكلمة والمفهوم والخلق ويحولها أداة أو وسيلة. والصيغة القرآنية ذاتها متواترة تختلف سياقاتها ولكن تجتمع كلها في معنى البدء والشروع سواء تعلق الأمر بأكل أو شرب أو يتحدث أو كتابة أو

غير ذلك يقطع النظر عن طبيعة ما نشرع فيه. ما نشرع فيه قد يكون تعدياً وقد يكون أرضياً دينياً وعندما تحضر بسم الله الرحمن الرحيم فكأنها تصل المتعابدات أو المتفرقات وكأنها توحد الوجود المتعدد وتضع كل ما تأتي من سلوكيات في ذات البوتقة. بسم الله الرحمن الرحيم تحول الأكل والتمتع عادة. توحيد الديارات يحوّل عن تشتت المآلات ولا فرق من هذا المطلق بين من يصلي ويأكل لأن العبرة بالديارات لا بالمآلات. إن الأكل المستحضر ساعة أكله وأنطلاقاً من بسم الله الرحمن الرحيم أنه من ضمن وجود متصل بالرحمان الرحيم وأنه بالأكل أو بنزله إنما يتخرط في هذا الوجود سعيداً، يكون أبلغ إيماناً من الذي يصلي من دون أن تمثل صلته إستحضاراً وأنخراطاً. الوصلية جوهر بسم الله الرحمن الرحيم التي هي جوهر التوحيد الإسلامي والوصلية، إذا فهمناها منهجاً وهي كذلك، تُحدد رؤية وبري عند عبء إستراتيجية تري وصلياً ولا ترى قطعاً أو فصلياً. صحيح هي ترى أضداداً ولكنها أيضاً وهذه مزيجاً ترى صلة بين الأضداد وهي إذا رأت الصلة ما عدت ترى الأضداد كما يراها الذي لا يرى الصلة أو الضلال. لكنني سأعطي قليلة لتبصر بعد الطلعة الضوء ويحكى قبل من الدكاء الفطري والمُشترك أن تفهم أن الليل والنهار المتضادين جداً متواصلين جداً. إبراهيم الباحث عن ربه شمساً وقمرًا كفر بهما وبلغ الله، وأصل الشمس بالقمر، وأصل الليل بالنهار، العسر باليسر وغير ذلك من أضدادٍ ومتقابلات. الإله حقاً يكون وصلياً بأمنيار وتلك رحمانيته ويكون معزكاً لنحن في إتجاه الوصلية وتلك رحيمة. المسلم يصلي وبالضلاة يقيم صلة، أو هكذا يفترض أن يكون الأمر، بينه وبين الخالق، هو يرى إمكانية تواصله وهو الإنسان المحدود والضعيف مع الله الجليل والخالق والعظيم ولكنه لا يرى إلا قليلاً أن التواصلية التي تتشكل في الإسلام صلاة إنما هي منهج يخرج من مطلق النضاد إلى ممكن الاتصال واللقاء. محمّد كان دائم الضلاة لأنه كان وصلياً في كل أمر، يأكل الطعام ويتزوج النساء ويمشي في الأسواق ويسأل جبريل، كان متعدياً كل

هذا التعدد المبهز المعجز وكان متجذراً متوحداً موحداً، بل كان رسول التوحيد، معلّمه وأستاذه. كثيراً من الذين صلّوا وراءه لم يصلّوا إلا وراءه، لم يصلّوا لا سوق ولا بيت، فهموا الصلّاة كتاباً موقوتاً كما فهموها وفهموا الانتشار في الأرض بعد الصلّاة كما فهموه. صلّوا كثيراً هذا صحيح ولكنهم لم يكونوا وصلين إلا قليلاً. وحدّوا الله هذا صحيح ولكنهم في العامّ فهموا التوحيد تشبهاً بالواحد ولم يفهموه بما هو بنية وجود تلقى بموجبه الأضداد. لهذا فعندما التقى ثلّة من الصحابة في السقيفة كانت المقولة الشهيرة منّا الأمراء ومنكم الوزراء فاصلة بين المهاجرين والأنصار. قد يكون لهذه المقولة ما يبيّنها بحسابات العقل والمصلحة والسياسة ولكنها نافية للأخوة بين الطائفتين، أخوة كانت تكون مستحيلة لولا التوحيد وروحيته الوصلية. وعموماً فإنّ الفرق شاسع بين أفق الإسلام ومنهج المسلمين وإني أنساهل إذا كان عقل المسلمين تحرّز تماماً من روح الجاهلية وهو يحمل الإسلام من مصر لمصر. صحيح أنّ هذا المسلم غداً عابداً لله كافراً بالآلات وهل ولكن المسألة لا تتوقف عند هذا وتتجاوزها إلى سبب الدهر. البنية الذّهنية للمسلمين لم تصادف مطلقاً ولم تولد بما يكفي روحية الإسلام ومنهجه العميق. الإسلام يبنى ذاتاً جديدة، بينها سلوكاً عملياً، منهج تفكير، ذوقاً، تمثلاً ومخيالاً وبحضور هذه الذات يحضر الإسلام واقعاً وفعلًا ومن دون هذه الذات فإنّ الحضور يكون لذات لا لإسلام. صحيح أنّ هناك في تاريخنا الإسلامي صفحات مشرقة وتعبيرات راقية ونهضات علمية ومعرفية باعثة للفكر ولكن هناك من ضمن ما نُمجد من تاريخ مصائب ونكبات. الوصلية الرّحمية أو الوصل بالرّحمة من المداخل الأساسية التي تحقّق فرادة إحيائية سُمّيها الذات المسلمة و من المداخل المركزية التي تبيّن بذكاء مختلف وإدراك أو رؤية غير عادية للعالم.

التونسيون أنقذوا مناهج عديدة لم يدعوها وإنّما استفدوها ولا عيب في ذلك ولكنّ سؤالهم عن الممكن

الآخر ضعيف ممّا يمنّع عنهم الإبداع. الباحث التونسي يُحدّث عن مناهج الجدلية والحوارية والتواصلية وغير ذلك وفي هذا الحديث خير ولكن ماذا لو حدّث إضافة وإثراء عن الرّحمة والرّحمية والوصلية وصلّة الرّحم منهجاً أو مناهجاً؟ لماذا نقبل من المفكرين الغربيين مفاهيم يشحذونها وهم يدرسون مدوّنتهم الدينية والثقافية ولا نقبل ذلك من الباحث التونسي أو العربي إلا قليلاً؟ الرّحمة من الرّحم والرّحم منها وصلّة الرّحم إنّما هي صلة بالرّحمة، وجميل أن تتمثّل الوجود بأنسره رَحِمًا جامعةً ورّحمة عاتمة وأن نفهم رسالة الإسلام إنتصاراً وتشبهاً للرّحمة وأن نفهم الله الرّحمان الرّحيم راعياً لها بالخلق واللطف وناظراً لها في الوجود رَحِمًا وأن نفهم الرّسول بما هو رسول بالحركة الرّحيمة وتخل للرّحمة دال على سبيلها. كم يمكن أن نستفيد من هكذا رؤية كم يمكن أن نبني من منظومات في الفكر والفنّ والعلم والتنمية لما تحدّث كبار الصوفية عن وحدة الوجود طرّ متفردهم أنّ القوم يبنون بها نظرية فيزيائية علمية يفسّرون بها الخلق. هم كانوا فقط يرسمون أفقاً جمالياً يكون التفكير والعقل في اتجاهه، وإذا تدبّرنا مقولة الرّحمة فإنّ ما ذهب إليه القائلون بوحدة الوجود ليس تحريفاً ولا حُونا وإنّما هكذا العين إذا ضاقت ضيّقت السّعة من الرّحمة، وإنّما أمة تُعوّزها العين الواسعة الرّحيمة، لا نصيب للعين من نورٍ منتشر إلا بقدرها وعلى قدر العين يكون الثّور وعلى قدر العين يكون المدى. هكذا رأينا أنّ تقدّم لتفكير في الإسلام والسّؤال وهو تفكير خطير وحساس والخطورة لا تكمن في المفهومين وإنّما في المنهج الذي يعتمدّه الحديث. فالإسلام دين والدين يقتضي الإيمان والتّسليم ويستقرّ حوائجاً أو هكذا نفهمهم ونقدّم أنّا السّؤال فإنّه بما هو سؤال يرفض الجواب، وإن كان بما هو سؤال يطلب الجواب حيناً.

على السطح وظاهراً فإنّ الإسلام والسّؤال متضادّان متصارعان متناهذان ولكن إذا نظرّ للمسألة بعين الرّحمة ومنهجها فقد نتجاوز الأزمة ونصلّ إلى خلاصات بقي

على السؤال ولا تنفيه وتحفظ الإسلام وتسيقيه . والأزمة من ضمن أزمة أوسع تضع الله مقابل الحرية فالفكر ينشأ بحريته سؤالا وحيرة وشكا . جيراننا الغربيون هربوا إلى الحرية من الإله المسيحي المكسن وهم هربوا من حضور طال بينهم لدين لا يقول بالحرية . هم تحزروا من الله لا به وهذا قدرهم الثقافي والتاريخي وإن كان الجوهر أنهم تحزروا من عبودية حضرت يهيم ديناً . أما قدرنا الثقافي والتاريخي فمختلف والقول أنه لا سبيل إلى حرية إلا بتحزّر من الله فيه قسط من المبالغة بل إن الشائع بيننا والمتمكن ثقافةً وذهناً وتمثلاً ومخيلاً أن التحزّر يكون بالله لا منه . التمثل التونسي المتواصل والعام للإسلام لا يجعل منه حصصاً للحرية وإذا كان من الممكن تصوّر تكرار السيناريو الثقافي الغربي في بلاد المسلمين فقد يكون ذلك في السعودية حيث تقيم الوهابية كنيسة عربية عن روح الإسلام ، تلحق به ضرراً فادحاً ولا تنفقه في شيء

لسألك أن يسأل من أنا لأطرح كل هذه الأسئلة؟ أنا لست معكراً وإنما أفكر ولست شيعياً معكراً وإنما أسأل عن كفري هل نخلصت منه وعن إسلامي هل صديق وتخلص؟ أنا باحث وهنئاً لمن وجههم سالك وجنناً لمن وصل . لي في الإسلام نصيب لا أتخلى عنه لا لعامة وإن تعددت دوائرها ، لا لحة وإن طالت ولا لجلباب وإن قصر . أنا أشهد أن لا إله إلا الله بلساني لا بلسان غيري وأطمع في المشاهدة بعيني لا بعين غيري فالأشهادية فردية ذاتية شخصية وبالتالي لحظة حرية . كما أن لي في السؤال نصيباً لا أبيع بل أفندي ، نصيب يسكنني ولا تنطق الأواني إلا بما سكن . لا أرى تعارضاً بين الإسلام والسؤال كما لا أرى تعارضاً بين الله والحرية ولو خيرت ، ولن أختر إنشاء الله بين الله والحرية لأخترت الحرية فهي باب الله ولست ، وأنا المؤمن إذا ثبت الله ، من الذين يعتبرون خلق الله والله خلقي حراً . ولست أعجب ، وأنا هكذا أتدبر الأمور ، إلا من متصّر للإسلام بمحاربة الحرية . هو كمن يخرج السمك من بحر ، يمينه ويقفه وإذا تأملنا تاريخنا الطويل

فإن الكارثة حلت بثقافتنا ومنها إلينا عندما وضعنا حداً قسماًه بين الإسلام والحرية . ليس الحل وكل العالم ينشد الحرية وينشدها أن نعارض بالإسلام وإنما أن ننحصر بالإسلام في الحرية وأن نعرض على الناس مدخلا آخر للحرية إسمه الإسلام فإن دخلوا منه فهم أحرار يكون دخولهم للإسلام وللحرية . يكون دخولهم إلى الإسلام بالحرية وإلى الحرية بالإسلام . لحظة 14 جانفي لحظة توقي للحرية ، توقي متكئ ومضغ والذين صنعوا اللحظة هم الناس المختلفون ولكن المجتبعون على الحرية ولها ، لا يفهمون إسلاماً فاقياً لحريةهم وإذا حضر هكذا إسلام بينهم ، فإنهم سيقاومونه ويرفضونه . هم مسلمون ومؤمنون بالحرية .

هكذا بكل بساطة وحكمة أيضاً ويفترض ونحن من نحب الفكر والثقافة أن نواضع ونعلمهم منهم . هم أيضاً متشبثون بأرضهم ولا يبيعونها لا برياض ولا بباريس وحسباً يفعلون وإذا استدعيتكم لما أفكر فيه فإن في بالي هذا المشهد المؤسّس والعديد . من يشر بالحرية فعليه أن يحترق الفكر ويجدد الخطاب . من يشر بالإسلام فعليه أن يفعل الشيء ذاته وعندما يكون الإجماع سطواً والوسط أنفع للناس ولنا وأفيد .

في إسلامية السؤال :

إن السؤال عن الله أو سؤال الله إذا مثل صدقاً حالة من التوق إلى الحق والمعنى أقرب إلى الله من جواب يُبَيّن الله من دون توق ، يشته ورائته أو تماهياً لا آخرها مَلَحاً واستحظاراً لجلاله . إنما يكون في الله أو إثباته بدايةً لا نهاية ، سؤالا لا جواباً . هل كان محمد رسولاً قبل أن يكون رسولاً؟ نعم ولكنّ الزسالية الكامنة فيه لم تتجل إلا عندما أصبح في أعين المحيطين به كذلك . كان حاملاً بالرسالة ولم يظهر بصفته الزسالية إلا عندما صار حاملاً لها . وهو ما صار حاملاً لها إلا لأنه كان حاملاً بها بدايةً . الأم أم وهي حامل ولكننا لا نستطيع كذلك إلا عندما نصير مريضاً ، إلا بعد ولادة ومخاض . محدّد الإيمان أو الإسلام ليس حملاً إلى الناس جواباً

وتمثلته تقريراً صارماً قطعياً وإنما المحدث الحمل بسؤال الإيمان والإسلام. هل كان الإمام الغزالي مؤمناً ساعة شكه وحيرته؟ نعم والله يقذف في صدور يتخبرها لنوره، يقذف فيها من نوره، صيدور أملة بالسؤال صدقاً وكل سؤال صادق إنما هو سبيل من سبيل الله السؤال الذي يتوجس منه كثيرون من متطلي الإيمان هو ما يوصل حقاً للإيمان والمجاهدة في الله التي يذكرها القرآن الكريم لا يمكن تصوُّرها بما هي مجاهدةٌ مفضية إلى الحقيقة إلا مجاهدة بالسؤال.

في ما يرويه القرآن من سير الأنبياء ذكرٌ لحركتهم الذهنية والتفسيّة وهي حركة تجعلهم أقرب إلى السؤال، وإن كانت الذاكرة الجمعية تحتفظ بهم حملة لجواب أو لرسالة جوابية. نحن نسي أنهم بدايةً مثزرون للذهنيات القائمة ويعتمدون من ضمن ما يعتمدونه السؤال المعجز المحدث للهيئة والذهنية. الرُّسل كما يورد القرآن الكريم يتَّخون حقائق هذا صحيح ولكنهم يتَّجون بعد نفي وما يتَّج بعد النفي مرتبط بذهن متحرك لا ثابت. فالسؤال هنا وإن غاب بعض الإجابات فإنه يبقى هو الطابع للذهن ومفيد أد بكون الإيمان ثمرة لسؤال. وعندما ينسى الإيمان أنه ثمرة سؤال يتكلس، يفقد الحركة الذهنية التي نتج عنها أو ولدته. المشكلة بالتقادم والتوارث والتماهي أن المسلمين نقرا يتأفلون جواب الإيمان وفقدوا الحركة المرافقة له، لم يعد الإيمان همًا وحالة من التعلّي والتوجس ومن الخوف والرجاء. غدا الإيمان ماثلاً بجهد المسلم في محيطه، هذا إيمان بلا سؤال، بلا حركة وبلا بركة. صحيح هو إيمان كثيرٌ كثيف والمتسبون إليه بمئات من الملايين ولكنها ملاين معطلة لا تتحرك لأن الإيمان الذي يجمعها لا حركة فيه، والأدهى أنه وشيئاً فشيئاً أصبحت سبة الإيمان كما أصبح يُحرب ويعاش لا تقبل الحركة وتكفر بالسؤال. في الرّمس الأول كان الضحائي يسأل نفسه صدقاً إن كان مؤمناً حقاً وإن كان سيدخل الجنة بعمله، وميله بالزّاتي أنه ليس كذلك وإنه إن دخل الجنة فيفصل من الله ورحمة منه. الآن وبعد قرون

صار عندنا شبابٌ يبحثون عن الكافر اعتقاداً أن إيمانهم محسومٌ لهم لا محالة وأنهم بعد في الجنة يحبرون

هذا لأن المسار الذهني والتفسي المتوجّه نهايةً بجواب الإيمان انتهى واحترل في الإيمان جواباً. عوض التحرك نحو الجواب أصبح التحرك منه، وهذا سبب لانحطاط أمةٍ عندها ما يكفي من المقرّرات لتنهض وتبقى كذلك. عوض أن يساهم الإيمان في بناء الذات مثرياً لها ميّساً تعددها وانفتاحها وهذا ما كان أولاً أصبح الإيمان مُسبباً للذات المكفّية بالإيمان الفرحة بإيمانها والمتفتحة به. فرق بين من يعيش الإيمان عطشاً وتوقاً وحيرةً ويحسّ وبين من يعيشه إرتواءً، فرق بين الحركة والقياس ولا يُعزّي الإيمان في شيء إن اقترن ثبات. فرق بين الذكاء والحق ولا يعزّي الإيمان في شيء إذا اقترن بالحق. هناك من يسأل عن المؤمن وعن الكافر، السؤال هنا، وهو أفتد، عن المؤمن كيف هو، هل هو نشيط متحرك، هل هو ذكي وحي؟ الكفر بنية معترقة للوجود الإنساني، وكذلك الإيمان، ومن لوازم نفيهم الكفر فيكون إيمانهم أكثر جاذبيةً للخلق، أن الحيلة بلا تنع كثيراً. والحاصل اليوم أن كثيراً من سببهم كمدراً هم أكثر حدياً للناس، أندر على الإخراج، أحرص على الذكاء والبحث، أحرص على الذوق والجمال وأكثر اقتداراً. نحن بين جلد للذات ولعن الآخر والأسلم لنا أن نستعيد مبادئة السؤال، أن نتورّ الإيمان بالسؤال ولا نركن إلى جواب نسميه إيماناً فجواب الإيمان هو سؤاله وغير المؤمن أن يثّ الإيمان سؤالاً من أن يهديه جواباً. هو بالسؤال يني ذاتاً وهو بالجواب يفيها. وما قيمة الإيمان وقد ضيَّعت الذات؟

الله غيبٌ والإيمان بالله إيمانٌ بالغيب، الله وهو حاليّ الحضور تحضّ غيباً فلماذا تمتلئ جواباً وقد أراد نفسه سؤالاً؟ الله لا يريد منك أن تجده لأنك أصلاً لن تجده وهو الموجود وموجد الوجود. هو يريدك أن تبحث عنه وأن تكون ذاتاً باحثة عنه وبالحديث عنه تكون الذات ذاتاً، هي هكذا تتحقّق فعلاً إذ تسأل عن الأصل والسبب والغاية والحكمة. وإذا تمّ للذات السؤال كان

الجواب. أنت بالكدر قَصِلَ إليه وإن اعتقدت وصولك إليه بدون كدر كان نصيبك الوهم.

أما القرآن وهو أيضًا موضوع إيمان المؤمن فإنه يحشر يوم القيامة بكراً كما ورد في الحديث. هذا لا يعني أن الفهم والتفاسير تخطئه بالضرورة، هذا يعني أن هذه الأخيرة لا تأتي عليه ولا تنهيه. هذا يعني أن القرآن في بنته وتعبيرته يبقى نصاً مفتوحاً مفتوحاً طالباً للسؤال. نحن نحرف القرآن جوهرياً إذا حرمانه السؤال أو حرمانه السؤال منه. نحرفه لا بتغيير في الحروف كما يكون التحريف عادة وإنما بحرف السؤال عنه وحرفه عن السؤال.

أما الرسول وهو أيضًا موضوع إيمان المسلم فذات معجزة، مبلغ العلم فيه أنه بشر وأنه خير خلق الله وهذا لا يكفي للإحاطة به وتحويله جواباً مستجيباً. الخلاصة هنا أن بنية المقدس الإسلامي لا تكتمل إلا بالسؤال وأن المسلمين فترة إنحطاطهم التي طالت قدسوا مقدساً غير مقدسهم عندما سحبوا السؤال من قدسهم. الآن، لو كان الغزالي يبتنا وذهب إلى ما ذهب إليه من شد فالأرجح أن أكثرنا إيماناً سيأدر إلى قلبه وهو من هو، الإيمان والحجة. من يَصِلُ إلى الإيمان بالسؤال لا يحلو في عين من يوصله الإيمان إلى الجواب الفرق بين وبين الأروبيين ليس بين إيمان وكفر إنما الفرق، في هذا السياق، بين من أدرك قيمة السؤال وبين من ضيَّعه أنت تصنع نهضة بالسؤال ولا تصنع نهضة بإيمان حال من سؤال. ومن لم يعانقه شوق السؤال يعيش أبداً التهر بين الحفر. رحم الله شيوخ الصوفية فقد حملوا الحيرة أرفى المقامات في سلم العروج إلى الله وبصر الله شهاباً فيعظم مطمئن قلباً ولم يستقم قلبه بعد.

استقر بينا طويلاً نموذج المسلم الذي لا يفكر، المسلم الذي، لأنه مسلم، لا يحتاج أن يفكر شيئاً فشيئاً وضع الإسلام مقابل الفكر وتحول المسلم إلى ناقل نصوص ويقدر ما تكون النصوص قديمة بقدر ما يزيد برقيها ويقوى أثرها. وأصبح المسلم يحسب كل فكر صحيحة عليه يفر منها إلى الإسلام والمفروض

أنه يقتحم بالإسلام كل فكر ويحضر به في كل أرض وحقل. المسلم أولى بالسؤال من غيره ولكن المسلم ترك السؤال لغيره ظناً أن الإسلام - بغيره الإسلام - حقاً ملك لمن يعبه والذي يعبه محترف سؤال بالضرورة. هناك حديث في القرآن الكريم عن الإطمان بما هو حال من التكنية وعن الإطمان بما هو حال من الدعة والتخلي والكتل والإكفاء. محمود أن يطلب المسلم التكنية ولكن هو لا يحصلها حقاً إلا إذا طال تفكيره سؤالا في سبيل الله وإلا فإن سكونه يكون أقرب إلى سكون الموتى.

ولكن ومن ناحية أخرى فإن السؤال خطير مرير وقد يضيق المرء ويورده الضلال والهدى له أنفع. جواب الإيمان لا يصير بيتاً إلا ساعة اليقين وهي ساعة الموت «واعبد ربك حتى يأتيك اليقين» جواب الإيمان يصير بالتالي جواباً إطاراً منظماً لحركة العقل وحركة السؤال، يصير تحديداً لوحية لا مانعاً للتسريح جواب الإيمان لا يتحول بيتاً ولا يُنقل تلقياً. جواب الإيمان سؤال حتى الموت ولا تدري نفس بأي أرض تموت بحضرة الله في الكون آيات والأيات لا نستعطف إلا بحسن قارئه سؤال، وإذا غابت هذه العين المأمورة قرأنا بالقراءة فإن كل البناء يتداعى، وقد تداعى هذا البناء عندما بنسب مُخَيَّعة مفزعة. المسلم يرى نفسه مالكا بالوحي للحقيقة ولكنه لا يملك الحق والحقيقة إلا قليلاً، لا يملك الحق إلا بقدر ما يمتلك من قوة ومن لا قوة له لا حق معه. أوضاع المسلمين المنهج الذي يصير به الحق قوة ويبحثوا عن القوة تفجيراً وحزماً ناسفاً وحماة لا تُسمع ولا تفني ونسوا أن القوة إنما هي قوة عقل يسأل ويسعث، لا يستقر ولا يركن. وطالما لم يعالج المسلمون هذا الوضع العقلي والمنهجي فإنهم سيقفون على هذه الحال، بين حزن ويأس. جسّد الإسلام يحتاج لإقحام السؤال وخميرته ليتنفذ ويتحرك. هناك صورة إسلامية هذا صحيح ولكنها في الغالب صورة أجساد وقبضات، والأمل أن نصير بالسؤال صورة للأرواح وللعقول. قد يكون

الرَّسْمُ هنا لوحةٌ قائمةٌ ولكن القائمة لا تعني الإسلام في شيء وإنما تعني كلاً وتفصيلاً للمسلمين ونحن منهم .

أفق الحرية والسؤال :

إذا تأملنا الإسلام أشْماً وأصولاً ومفاهيم وتجربة نبوية تصلُّ الإلهامي بالإنساني فإننا لا نجد عبثاً متخيلاً مانعاً للثقة، ولكن ماء السماء اختلط عندنا بكثير من نبات الأرض وأصبحنا نقُدِّس الماء والنبات، كثيرٌ من الجهل يسري بيننا مقدِّساً، كثيرٌ من الخلط والخط. دائرة المقدس الإسلامي ضيقة ولكنها تضخمت وتوسعت لتشمل خلفاء وشيوخاً وفقهاء وكُتَّاباً، وما كل هذا إلا جهد بشر، ونحن اليوم نخطئ بالكثير سباً أصاب به السابقون ذات يوم، هم ماتوا رَحِمَهُمُ اللهُ ولكن آياتهم فيما لم تمت، وتلك الآيات نداولها بين الناس. وإذا تأملنا أكثر فإننا لا مقدِّس في الإسلام كما يعرف جيراننا الغربيون المقدس، بدلالة القرآن يسمُّه قول التي تجادل الرسول في زوجها. هكذا تصير خصومة زوجية قرآناً، الذين يقدِّسون كما يقدِّسون يسخرون من مقدِّساً ونحن بمقدِّسنا الغريب والمحجوب نسعدُ ونفتخر. لن نخوض هنا في أسباب ما وصلنا إليه، الأسباب السياسية وغيرها وما تعلق بالصراع على السلطة وشرعة الاستبداد، بالدين الذي أصبح في قسط منه مُشرعاً للاستبداد فالاهتمام هنا بالتمثلات والثقافة وبالمنهج وبغيب السؤال.

من، وفي ظلمة العميرة والسؤال يُزْعُ الجواب وما ضاع جوابٌ وراه سائل ومن دون سؤال يضيغ الجواب وليس من الإسلام نهر السائل وليس من القرآن فهر يتيم الجواب، ومن أنتم الله عليه ويُفَضَّلُ بالقرب فليحدِّث عن نعمة الله، ولكن لا يحول نعمة الله عليه نعمة على الخلق، فالتأس لا يُمدِّدُون إلى جنة الجواب بالسلاسل وإذا كان هذا مُهمَّ فإنهم سيصرون الجنة جيحشاً وهكذا الإنسان، أنت إذا أكرهته على العمل صيرته على لسانه علقماً. ومن يرفض جواباً منك اليوم قد يقوده سؤاله هو عنه إليه غداً.

يمكن أن يؤصِّل المسلم هذا الموقف قرآناً وإسلامياً، يمكن أن يقول هذا منطلقاً من الإسلام ومُشْتَرِأ به. ولكن وفي الضيقة الأخرى وحيث مبشرون بالسؤال مُطلقاً، متحمسون ومناصلون فإن كلَّ الأسئلة لها نصيب، شرقاً غرباً، سيبدأ هذا إلا سؤال الإسلام، مقصي مقيد منبؤ وكأنه لم يكن، والحديث هنا عن سؤال الإسلام لا عن جوابه، فالسؤال في موضوع الإسلام أهم من الحواب. بين الناس إسلام بلا سؤال وبين التخب سؤال بلا إسلام. تتبعد التخب هكذا عن الإسلام سؤالاً خوفاً من جوابه ولكنها هكذا تتبعد عن الناس. ناس بلا نخبة ونخبة بلا ناس. تبحث التخب عن ناس آخر ويبحث الناس عن تخب آخر. التخب تحلم بالسفر والناس توفِّر لزيد ولعمر مَن قَصُر عقله وطال لسانه تذاكر السفر. الناس تبحث عن جواب لأن أسئلة نخبها منبئة، وتستدعي للجواب من يزيد طينتها بلغة.

واضح للتخب وموقفها خطير وما يسببه هذا الموقف من ألم وتوقُّر كارثي والكل عاني من هذا الوضع الذي طال عقود. الإسلام ليس فقط مسألة اعتقادية، الإسلام أيضاً أسئلة ثقافية، بيني الهيات والثغور عندنا وعليه وبه تترتب أمور كثيرة. تركه أو إهماله يفقد المجتمع توازنه. ليس مطلوباً من المثقف والمفكر والجامعي أن يصير داعية، فهذا ليس دوره وإنما دوره أن يدرِّس الإسلام من ضمن ما يدرِّس، أن يسأل سؤالا من ضمن ما يسأل وأن يكون في ما ينتج من بحث رصانة وأقتدار ومسؤولية، مسؤولية المنخرط علمياً لا المستلخ إيديولوجياً. إننا ندرك حجم الإحتقار للإسلام في أوساط بعض نخب العلم والثقافة وليس المطلوب حمايته له. الإحتقار الرخيص والجماني للإسلام ولغيره لا يضُرُّ بالإسلام فحسب وإنما يضُرُّ بالحرية والسؤال. وكان الإسلام لم بين حضارة ولم ينشئ مكاتب ولم يقيم دولا ولم يبدع تاريخاً. ونقل هذا باسم السؤال والإسلام أين الإسلام الشرعي وقد يكون غيره إننا له لقيطاً.

لا تعارض بين الإسلام والسؤال وإن فهمنا أو أفهمنا

العكس فترةً من الزّمن فلأنّ رياح التّاريخ قد تجري بما لا تشتهي سفن الأصول الأولى والمؤسّسة للإسلام. ومن الملحّ تدارك ما فات ببناء عقل جديد ومناهج جديدة والتّاريخ الذي أبعدنا عن وصلّ الاثنين يحرّكنا اليوم في إنجاء الوصلِ مجدّداً. هكذا لحظتنا الرّاهنة اليوم وهي لحظةٌ ثقافيةٌ بامتياز وما السياسة إلا تشويش

عليها. هي لحظتنا جميعاً سواء أتينا إليها من أفعى السّؤال أو من أفق الإسلام فعند الدّكاء الإنساني تجتمع الأفاق. المأمول أن نستثمر هذه اللّحظة ولا نضيعها باسم الإسلام أو باسم الحريّة والسّؤال. المأمول أن نستثمرها من أجل الإسلام والسّؤال.



الحرية أولاً

خريطة طريق لإخماد الحريق

ساي الشايب / باحث، تونس

مقدمة

بداية التسعينات، ولكن غزلاً المثقفين لتلك الثورات حال بينها وبين النجاح في تحقيق تحول ديمقراطي سلس . إن كل القوى الثورية وأتصار الحرية عليهم رفع التحدي ومنع خناجر الماضي من أن تغتال المستقبل . يقول توماس جيفرسون (Thomas Jefferson): «إن الدولة التي تبني الحرية من أجل الأمن، لا تستحق أي منهما . أنا أراهن على الحرية» (1).

1- الثورة والحرية

1- ثورة سورين كيرغارد وليس تشي غيفارا

لقد كانت الثورات العربية الحالية تمرداً على حالة الموت وإهدار الحقوق والحرريات التي صنعتها الأنظمة الدكتاتورية، إنها استعادة للحقوق وللحياة الإنسانية، فهي ثورة الكرامة والحرريات، إذ انتزعت حق البناء وأمل صناعة المستقبل عن قضى على الماضي العربي لأجيال عديدة وأرتكب في حقها جرائم لا تغفر، من إهدار للكرامة ومن اعتداء صارخ على أرواح الناس وأعراضهم. إن هذه الثورات تعلن عودة العرب لتاريخ وللحق في الحياة بعد عقود الموت والقهر التي صنعتها الأنظمة القمعية عبر أنظمتها الأمنية وأحزابها الشمولية.

لقد حررت الثورة المجيدة الوطن العربي من الطغاة المستلطين ومن عصور المافيا والفساد عبر أن معركة التحرر الحقيقية لا تلتخص في هدم بعض التماثيل وحرق صور الزعيم الملهم والدكتاتور الغاصب، إنما في تحرير الأذهان وتفعيل المؤسسات وبناء دولة الحرية/ على المسار صلبة تقطع مع أشباح الماضي وماسب . عبر أن الراصد للوضع بدول الربيع العربي يلحظ بوضوح عودة رموز الاستبداد وأعداء الحرية بفعل صلبية المثقفين وتراخيهم عن خوض هذه المعركة الحاسمة، إن قوى الحرية وحراس الثورة مطالبون اليوم بالتحذّر في هذه المعركة المصرية لحماية الثورة من القوى المضادة ومن عودة رموز الفساد والاستبداد، فزوال الثورة التونسية المجيدة قد أزال الفشاة عن كثير من المثقفين ووضعهم أمام واجبهم ومهمتهم المصرية، فعالم ما بعد «ثورة تونس» لم يعد يسمح بمواصلة تلك الاستقالة وذلك العروف عن الشأن العام، فمهمة المثقف جد حيوية في نحت معالم الغد ونشر ثقافة البناء واستكمال مسيرة تكريس الحريات. ذلك أن المعركة الحقيقية ليست في التخلص من الدكتاتور، بل في هدم معالم الدكتاتورية واجتثاث فكر الاستبداد، إذ مرّت أوروبا الشرقية بتجربة مماثلة لنا في

2 - اغتيال الحرية وثقافة الحريق

تتميز ثورات الربيع العربي بالسلمية وبند العنف وبهيمنة فكرة «التسامح الثوري»، فهي تعلي قيم السناء والتراحم وتسعى لتكريس معاني الحرية للجميع. غير أن هذا التسامح والرفقة الثورية فهمته رموز الماضي وفلول الاستبداد على أنه فرصة سانحة للعودة لواجهته الأحداث والعودة للقيادة والحكم، وهذه العودة تلاحت اليوم في مختلف المنابر الإعلامية، ففي كل مكان يخرج علينا رموز الفساد والتعذيب من أباطرة العهد السابق ليتحدثوا عن إنجازات الدكتاتورية وليسخروا من قيم الحرية والعدالة وحقوق الإنسان وهم قد حرموا منها شعوبا وأجيالا !!، ولكن الخطير في المسألة أن هذه العودة تخطت الأطر السلمية لتعود في شكل تحركات عنيفة وحرائق ضخمة تحتاح الأخضر واليابس بينما يتعامل متفنوننا مع هذه العودة بمنتهى البلاهة «الساذجة الثورية». فهذا الرجوع الفج والتبخر الإعلامي الصادم لرموز الفساد والاستبداد رغم أن جراح الحريق ما زالت لم تجف !!، يترافق اليوم مع صكوك الحق والحرية ومزايدات صحفية لصالح عودة من جمر البلاد لبعود وحرم أبناءها من الحريات ودولة القانون والمؤسسات !!. إنها عودة لأباطرة الفساد ونعائين الماضي، فهذه الرموز القديمة تسعى لإشعال الحرائق في كل مكان حتى ترهب المواطن البسيط وتجعله ينفر من واقع الحرية التي منحتها الثورة. فالمواطن البسيط لا يرى اليوم إلا صدامات إيديولوجية غابرة ونزاعات وهمية وتحركات عنيفة من كل الأنطاف، إنها لعبة «صناعة الخوف» التي تنتهها الأنظمة الدكتاتورية جيدا، إذ تنشر الفوضى والهلع قصد تخويف المواطنين ودفعهم دفعا للتضحية بالحرية من أجل الأمن !! وهذه المعادلة واجهت أغلب التحولات الثورية في العالم، يكتب الروائي والسيناريست فاكلاف هافل (Vaclav Havel) الذي عمل كرئيس لتشيكوسلوفاكيا بين (1989-1992)، ثم كرئيس لجمهورية التشيك بين (2003-1993) شارحا أسباب فشل التحول

إنها ثورة إعادة الروح والأمل وبالتالي فهي ثورة وجودية تريد صناعة الحياة وبناء المستقبل لذلك أقول دائما بأنها ثورة سورين كيرغارد وليست ثورة تشي غيفارا !!. إنها ثورة على طريقة الرسول محمد والصحاب الكرام إذ تهتم بالبناء أكثر من الهدم، وتعلي معاني التسامح وتعالى عن الأحقاد والضغائن. ولكن هذا التحضر الشعبي والغلو في التسامح الثوري فهمته رموز الماضي وأذناب النظام القديم على أنه بلاهة ثورية وسذاجة شعبية !!.

فقوى الثورة المضادة وأباطرة الفساد والاستبداد مازالوا في الساحة، وتحذوهم رغبة عارمة في العودة للقيادة، وهذه القوى على الرغم مما أصابها لازالت هيمنة متنفذة وتلقى دعما خارجيا سخيا على كافة المستويات. إن هذا التحدي الكبير أمام نجاح الثورات العربية يجب أن يكون الشغل الشاغل لنخبنا، فلا بد من اليقظة والحذر إذ لا صوت يعلو فوق صوت الحركة !!، معركة الكرامة والحريات والقطع التام مع عهود الظلم والطغيان، ولا يمكن التصدي لقوى الاستبداد هذه إلا بالتكامل والتعاون التام بين مثقفيها وبخاصة ببناء ثقافة تعديدية جامعة. إن الخيار الحاسم، علينا رسم خريطة طريق واضحة المعالم تضع الحرية في المقام الأول وتحدد أرضية عمل واسعة تجمع تحت مظلتها قوى البناء والهدم. نطغ الطيرين على المفسدين وحماة الطغاة المتجبرين. إن سلاح الحرية والتكامل بين كافة المشارب والفعاليات هو السبيل لنقطع الطريق على عودة رموز الماضي وأعداء الحرية.

يكتب الصحفي البريطاني روبرت فيسك (Robert Fisk) تعليقا على الثورات العربية مبرزا أثرها للتسامح ورجعتها في البناء وتحقيق الذات العربية ونبد هزائم الماضي وآلامه: «تعتمد بعض الأنظمة العربية الخائفة من الربيع العربي ومن موجة الحرية إلى نشر الفتنة والتخويف بالطائفية... بل إن بعضها يستعين بمرتزقة طائفية سوداء لقتل شعب الأعزل في جرائم مروعة، ولكن هذه النظم وأنصارها ينسون إن الثورة لم تقم من أجل القتل بل من أجل تحقيق الذات العربية وبناء المستقبل... إن هذه الثورات تفتح للنزاع بوابة التاريخ ومعالم الحياة والحرية» (2).

II - معركة الحرية

1 - الحرية المقاتلة

تقوم الثورات الكبرى على عقيدة هدم الماضي بكل مآسيه ونظمه المختلة وتعويضه بدولة جديدة تعلي قيم العدالة والتحرر، ولكن هذا التحول يتم على مراحل ويترافق غالبا مع انهيار لبعض المرافق الدولة وأجهزتها الكبرى وخاصة المنظومة الأمنية الدكتاتورية التي تدخل في مرحلة من المراجعة وإعادة تأهيل شامل قد يستغرق سنوات. وهذا الفراغ الأمني تستغله قوى النظام القديم وبقياء الاستبداد وأعداء الحرية بشكل لا فت وحرفي، إذ تعتمد خلق فزاعات وهمية وتكريس واقع الفوضى وغياب الأمن قصد إعادة كسب ثقة المواطن والعودة لأعماق عقله الباطن ضمن معادلة مقايضة الحرية بالأمن. تقول الشاعرة البولونية فيسوافا سيمبورسكا (Wisława Szymborska) بمناسبة حصولها على جائزة نوبل للآداب: «إن مخاض التحولات والثورة في أوروبا الشرقية يمر بتحويلات عسيرة وتفاوت واضح، ففي بولونيا واللقبا الشرقية نجحت الدولة ومعها المثقفون في تنكيك السبازي (STASI) وإنهاء آمال عودة الاستبداد، والمقابل نجد رومانيا متعثرة جدا وكذا البلقان حيث تسود الحرب الأهلية وتسيطر جماعات المافيا وهم في الحقيقة بقايا النظام الدكتاتوري ولكن بلون مختلف... أتمنى لهم حظا أفضل» (5).

غير أن ما يجتله بقايا الدكتاتورية هو أن الحرية ليست ضحيفة أو رخوة بل هي قادرة على حماية نفسها من كل المخاطر مع الاستمرار في التعلق بقيم العدالة والحرية والتمسك الشديد بتعاليم المواطنة واحترام حقوق الإنسان. فدولة الحرية تمتلك رصيذا من القيم وهامشا كبيرا من القوة يسمح لها بالسيطرة على الفوضى والعنف مع احترام الأسس التي قامت عليها. ولدينا على مر التاريخ شواهد كثيرة على قدرة الدولة الحرة على التعامل مع المخربين ودعاة الفتنة.

يقول مستشار الأمن القومي زينو برجينسكي

الديمقراطي في أوروبا الشرقية: «لقد كنا نتوقع ريعا ديمقراطيا سهلا بعد سقوط الاستبداد الشيوعي الجائم على صدورنا، وكنا نتوقع بسذاجة ثورية أن قوى الاستبداد وبقياء النظام السابق ستقبل بالواقع الجديد وعالم الحرية الثورية، ولكنهم كانوا أكثر دهاء إذ نجحوا في استغلال حالة التوتر والفراغ وتحالفوا مع القوى الجديدة الصاعدة مثل المافيا واليمين المتطرف ودعاة العنصرية الانفصالية... وهكذا تراكمت المشاكل وانهارت أحلامنا الوردية» (3). إنها معادلة خطيرة تفرضها قوى الاستبداد وأعداء الحرية وهي مقايضة الحرية بالأمن!!، وهذه المعادلة رغم بلاهتها فإنها تلقى رواجاً كبيراً في صفوف المواطنين في ظل فشل متقفيين وغفلتهم التامة إضافة لهيمنة فكر التنازع والصراعات الأيديولوجية العقيمة في صفوفهم مما سيفتح الباب على مصراعيه لعودة الاستبداد من الباب الكبير، إذ بدأ المواطن العادي يديق نفورا واضحا من المناكفات الأيديولوجية ومن الصراعات الحزبية الضيقة مما قد يدفعه للبحث عن سلطة قوية تخلصه من هذا الشنات وهذه الفوضى المدمرة، وعندها يمدد الطاغية المبتدئة في شكل البطل المخلص والمهدي المنتظر!!

تقول هرثا مولر (Hertha Müller) بمرارة مبرزة عوامل الفشل في رومانيا وذلك بمناسبة حصولها على جائزة نوبل للآداب سنة 2009: «ومع الأسف قد اكتشفنا أن متقفيين مازالوا لم يتأقلموا بعد مع الظرفية الجديدة، مازالوا في غفلة عن عودة الدكتاتورية، وتحركات البوليس السياسي الروماني (Securitate)... لقد أهملوا هموم الناس وحتمية إبراز محاسن الحرية وقدراتها الخلاقة في النهوض بالأمة... لقد تركوا الساحة خالية لليمين العنصري، وجماعات المافيا والأخطر أنهم سمحوا للمجرمين السابقين وأعداء تشاوتشيسكو (N. Ceausescu) بإعادة التمتع بحيث تقاسموا المقاعد القيادية فيما بينهم!!... النتيجة أن رومانيا لم تتحول اليوم إلى بلد ديمقراطي وهو ما حاولت أن أحفر منه في رواياتي الأخيرة» (4).

الحرية بالأمن والقبول بالأنظمة الشمولية المقمعة. تقول الفيلسوفة حنا أرندت (Hannah Arendt) شارحة عوامل صعود النازية «لقد كان أغلب المثقفين الألمان مستبشرين بمعهد فايمر (Weimarer Republik) وتعدهم آمال عارمة بالمستقبل ويزعمون أنهم مثبِّتون بقيم الديمقراطية والحرية ولكنهم كانوا سذجاً ويمتلكون فهمًا خاطئاً للحرية يقوم على التواكل والسلبية. . بينما كان النازيون ينظّمون صفوفهم بقيادة هاينريش هملر وفرق الهجوم (S.S) تحت شعار «شرفي هو في الطاعة والوفاء» (Meine Ehre Heisst Treue) (9). إن هذا هو الخطر الداهم الذي يهدد الثورة العربية وهو العودة للقبول بالقمع والدولة البوليسية وهو ما يجب التصدي له بكل الوسائل إذ لا صوت يعلو فوق صوت الحركة !! غير أننا مع الأسف نلاحظ أن النخبة في الأسم الأغلب غالبية تماماً من هذه المرحلة المصرية، بل إنها تشكل اليوم جزءاً من المشكلة بحكم تنامي الصراعات الفكرية والمهارات الأيديولوجية العتيقة، إذ دخل بعض جهالة المثقفين في صراعات ومنازعات أيديولوجية غابرة من خلال استغلال الشباب الضعيف والظرف في محرقة التناحر الحزبي الرخيص، ووصل الأمر إلى استغلال الأطفال والشباب في المعارك الحزبية، ولصالح الطموحات الشخصية الضيقة باسم «الثورة المريضة» والنضالات الوهمية التي قادها ضد رأس المال وضد الإمبريالية العالمية. . فهو من دحر الرأسمالية ومن هزم المعسكر الغربي !! . وتزايد وتيرة هذه التجارة الأيديولوجية مع اقتراب المواعيد الانتخابية الكبرى، والأدهى والأمر هو تكريس بعض المثقفين للعشائرية والتنازع الجهوي!! حتى يكتسبوا مزيداً من الأصوات الانتخابية. وهي مخاطر حقيقية تنذر بعودة الاستبداد وتقسيم البلاد إلى مذاهب وإيديولوجيات متصارعة، فالتخبة غافلة عن التحذيرات وعودة أذنان الدكتاتوريات، فهم مشغولون بالمعارك الأيديولوجية الغابرة والحروب الحزبية الطاحنة، ودخل أغلب المثقفين في مهارتات سياسية بدل التعاون وبناء وطنية جامعة. وهذه المعارك المهجورة فضلاً عن عمقها وانسلاخها التام عن قضايا الرأي العام زادت القطيعة بين الشعب والنخب

(Zbigniew Brzezinski) «لقد ظن الشيوعيون عند بداية الحرب الباردة أن العالم الحر شديد الضعف وعاجز عن المواجهة بحكم سيادة دولة القانون وكثرة الرقابة البرلمانية وفاته أن الدولة الحرة هي أقدر على مواجهة المخاطر والتصدي للأعداء ودعاة الفوضى بشكل فعال رغم وجود المراقبة والمحاسبة ... وفي النهاية انهزمت الشيوعية والنظم الدكتاتورية ومخابراتها العسكرية» (6). وبالفعل فالتعلق بقيم الحرية مع توفر سيادة القانون وضمانات المحاكمة العادلة تمكن الدول الحرة من تفعيل الأجهزة الأمنية بكل قوة والفرص على أيادي العابثين والمتأمرين من ذوي المصالح الخاصة دون إخلالات في ظل وجود رقابة صارمة تمنع التجاوزات.

يكتب سامي الشريف الشايب في كتابه «هوليوود وثورات الشعوب» مبرزا قوة دولة الحرية وقدرتها الفائقة على دحر أعدائها «لقد وجه الحقوقيون وطيف من اليسار انتقادات حادة لسياسة السيناتور مكارثي (McCarthy)، ضد الشيوعية وضد المؤامرات الأجنبية وسعها ثم انتقاده اليوم، فإن هذه الحملة حمت أمريكا من الخطر الشيوعي في ذروته في الخمسينات، والأهم أن العالم الحر لم يكن سلبياً أو ساذجاً بل هزم الشيوعية في كل مكان، . . . وكانت هوليوود بفضل أفلام الممثل جون واين (John Wayne) (7)، والمخرج جون فورد (J. Ford) وسلسلة جيمس بوند (007) أمد أثراً وأكثر إغناخاً في الشيوعية، ومثلت أفلام روكي ورامبو إعلان نهاية هذا المد الأحمر، . . وفي النهاية يمكننا القول إن هوليوود كانت طليعة هذه الحرب وتمكنت أخيراً من هزم الشيوعية في جميع أنحاء العالم» (8).

إن حماية قيم العدالة والحرية المهددة اليوم بهجوم كاسح من الدكتاتورية وأنصارها لن تتحقق بالمثاليات وبالثرثرة الفارغة، إن الحرية تحتاج إلى سيف ورمح وأموال طائلة لشراء الحلفاء، إن الحرية لا تستكين للرجعية الدكتاتورية ولا تستسلم للمؤامرات الأجنبية بل تخوض معاركها ضد الفوضى والفئة بشكل صارم لا هوادة فيه، لأن البديل هو العودة إلى الوراء ومقايضة

وزادت في تعزيز مناخ غياب الثقة، بل وفتحت الباب على مصراعيه لعودة العشائرية ولتنامي النزاعات الجهوية وحتى لعودة الاستبداد.

يقول السينمائي البولوني أندري واجدا (A - drzej Wajda) «إن تراخي مثقفينا ونزاعاتهم . . بل قل صراعاتهم البعثية التي وصلت حد التقسيم والدعوة للحروب العرقية والدينية في كامل أوروبا الشرقية كانت بوابة لعودة قوى الاستبداد ولهيمنة جماعات المافيا . . . لقد انهارت أحلامنا وغاب ذلك الرخاء المنشود وتلك اللجنة الطوباوية التي كنا نحلم بها إبان النضال ضد الدكتاتورية الشيوعية» (10).

إننا في حاجة ماسة إلى نخينا من أجل رفع هذه التحديات وقطع الطريق على عودة الفساد والاستبداد، إننا نفقد تلك الإنلجنسيا (Intelligentsia) التي تحمل في يدها المشاعل وتقود الجماهير نحو البناء والحرية، وإلى ذلك «الثقف العضوي» الذي يخوض معارك أمته من موقع القيادة ويمثل ضميرها ووعظها الحي. نحتاج ذلك المثقف الذي لا يساوم حين يمتلئ الإبراهيميات على مكاسب دولة الكرامة والحريات. يقول يورغن هابرماس (Jurgen Habermas) «ما هو دور المثقف؟ إن دوره ينصب على جانبيين، أولهما نقد الواقع ومعالم الحاضر وكل جوانب نقضه وتقدمه، ثانيهما هو مواصلة معركة الأنوار وسيادة العقل ولكن بشكل يتفاعل مع العصر ويستفيد من تقنيات الاتصال والأهم هو التمسك بقيم الحرية واحترام التنوع الثقافي . . هذه هي رسالتنا للمثقفين في أوروبا والعالم» (11).

2 - الحرية وصناعة الأمل

إن الثورة هي هدم للنظام القديم وردم للآساي والمظالم التي صنعها، فهي بناء لبلد جديد بسواعد فتية وأفكار ناضجة لم تلوث بجرائم الأنظمة الدكتاتورية وانتهاكها الصارخ لأبسط الحقوق والحريات. إنها إعادة بناء على أسس سليمة وقواعد ثابتة لا تشوبها مظاهر

الفساد وجرائم القهر والاستبداد. غير أن ما نشاهده اليوم على امتداد كامل بلدان الربيع العربي هو تعثر البناء والتهاون في هدم رموز الماضي ومفاهيمه الباطلة. إن الثورة هي إعادة تأسيس تقطع مع العهد السابق وتجتثه من جذوره السحيقة، ولكن التراخي الذي نراه والسذاجة الثورية السائدة تمنح بقايا الدكتاتورية وعتاة الفساد والاستبداد الوقت الكافي للعودة في ثياب الفاتحين المتصنعين في ظل تزلزل الدولة وغفلة المثقفين والصعوبات الاقتصادية الخانقة. فالإقتصاد وتحقيق الأمن هي طريق النجاح في تحقيق التحول الديمقراطي بشكل سلس، فدولة الحرية تحتاج لتوفير الوظائف والرخاء لشعبها. يقول المستشار الألماني لودفيغ إرهارد (Ludwig Erhard) «إن التحول الديمقراطي الناجح يجب أن يواكبه نهضة اقتصادية واستثمارات ضخمة تأتي غالبا من الخارج ومن مساعدات دولية ضخمة وهي الحالة في ألمانيا الفيدرالية بعد الحرب. إن الحرية تعيش مع الاستثمارات والرخاء وهو ما أسس بداية دولة الرفاء» (12). إن تحقيق الرخاء والنجاح في خلق الوظائف هو بداية النهاية لبقايا الدكتاتورية، فالأموال المتدفقة والاستثمارات الكثيرة كقيل يردم بقايا الاستبداد إلى الأبد، ولكن الخوف أن تركز الحرية للخوف والتواكل مع عجز تام عن تحقيق التطلعات التنموية عندهما تكون حفرت قبرها بيدها وألقت بنفسها إلى التهلكة. وهذا الخطر الداهم واجهته دول أوروبا الشرقية إبان التحول الديمقراطي بشكل صادم، يقول الرئيس فاكلاف هافل (Vaclav Havel) شارحا أسباب الفشل: «عندما توليت الرئاسة في تشيكوسلوفاكيا، وبعدما في جمهورية التشيك كانت أغلب النخب تنقد بطء التحول عندها مقارنة ببولونيا وخاصة ألمانيا الشرقية. . . وكنت دائما أقول لهم إن نجاح دولة الحرية يتوقف على تحسين الإقتصاد والأمن، وأن من يملك القوة والمال قادر على الحكم مهما تغيرت العناوين والمراحل. . . وقفعا في النهاية تمكنت جماعات المافيا من استقطاب الشباب بغسل أموالها الضخمة وأعمالها الناجحة وبقينا نحن سجناء البيروقراطية والنظريات الجوفاء» (13).

خاتمة

وتحقيق التحرر التام، والخوف كل الخوف أن يركنوا للذعة والاستقالة الفكرية أو مواصلة المعارك الوهمية والصراعات الأيديولوجية العقيمة. إن الوقوع في هذا الفخ هو الخذلان بعينه لتضحيات الآباء ودماء الشهداء !! . وهو تخلف عن الزحف وردة على الأعقاب . . يتحتم على مثقفينا خوض هذه المعركة المقدسة ومنع خناجر الماضي من أن تغتال المستقبل !! .

إن تكريس مبادئ الحرية وتحقيق الأمن والرخاء الاقتصادي هي أهم تطلعات الثورة اليوم، وكذلك مواجهة خطر عودة فلول الفساد والاستبداد . وفي هذه اللحظة الفاصلة بدأت معركة مثقفينا الحقيقية، فإن في أعناقهم واجبا مقدسا للنهوض بهذا الشعب والانتقال به إلى بر الأمان قصد التخلص من الدكتاتورية

الهوامش والإحالات

- 1) Bennett, William J. «The Greatest Revolution» America. The Last Best Hope: From the Age of Discovery to a World at War I. Nelson Current 2006.p51
- 2) انظر لقاء روبرت فيسك مع موقع «الديمقراطية الآن» (Democracy Now) وتغطية حريصة الأندست للقاء بتاريخ 2012/2/15
- 3) «After the Velvet, an Existential Revolution?» dialogue between Václav Havel and Adam Michnik, English, salon November,2008
- 4) حوار هرتا مولر مع إدوارد بونا بمناسبة يومها الخالد «سريع» 2009، أجرى الحوار الصحفية ماريكا قريهسل - لتحريره: محمد مروج - حوار: www.NelienPress.Org
- 5) حوار الشاعرة مع صحيفة «صحيفة فرانكفورت العامة» (Frankfurter Allgemeine Zeitung) بمناسبة حصولها على جائزة نوبل، في إطار مراجعة نتائج الثورة في أوروبا المقارنة مع الأدب
- 6) Cold War interview with Breznevsk, The National Security Archive, June 13, 1997 p26
- 7) مع تلامي الخطر الشيوعي مداحمين وبداية حمه اسبوسر ماتارني (Mc Carthyism) لهد هذا التحدي ومراقبة الشيوعيين في أمريكا، وصفت المخابرات المركزية (CIA) برامجا للتصدي للخطر الشيوعي وهو برنامج «الحرية المغتناة» وكان رائد هذه الحملة في السبما سيسيل دي ميل (Cecil Demille) وسحابة المشك الكبير حول واين . للزمزيد راجع كتاب سامي الشريف الشاب هولويود وثورات الشعوب، 2011
- 8) الشاب (سامي الشريف) التاريخ والسبما هولويود وثورات الشعوب، 2011، ص 142 _ 143
- 9) Arendt (Hannah) Les Origines du Totalisme, Quatro Gallimard, groupe de traducteurs sous direction Pierre Bouretz 2006. p. 635.
- 10) حوار المخرج أندري واجدا مع صحيفة «صحيفة فرانكفورت العامة» (Frankfurter Allgemeine Zeitung) بمناسبة تصوير فيلمه الحليدي فاليرا، في إطار مراجعة نتائج الثورات في أوروبا الشرقية
- 11) Jürgen Habermas . Europe, The Faltering Project (2009).p117.
- 12) Gray, William Glenn «Adenauer, Erhard and the Uses of Prosperity.» German Politics and Society (2007) pp 86
- 13) «After the Velvet, an Existential Revolution?» dialogue between Václav Havel and Adam Michnik, English, salon November,2008

في الحاجة إلى الحرية

عمر بن بوجليلة / باحث، تونس

تقديم :

1- الحرية بين الفقه و السياسة :

علينا أن نصر أن الحرية اتخذت حضورا مكثفا وإشعاعا قويا سواء من حيث تداول الكلمة ومتمثلاتها أو من حيث الاهتمام بمعانيها وأبعادها، فبذت للدارس شهلا للإصلاح في جميع وجوهه وشرطا ملازما لكل مراحل وأهدافه ولكن هذا الاستقطاب الجوهرى بطرح أسئلة ملحة : ما هي الخلفية التي جعلت من الحرية قطب الرحى ؟ وما العلاقة بين الحرية والتنظيم السياسى المحلوم به ؟ ثم ما مدى استجاء مفهوم الحرية لديهم والمرجعية الفلسفية الليبرالية التي هو سليلها المتطقي، من ناحية، والمرجعية الفقهية التي ينشد إليها الإطار الاجتماعى الذي يراد تنزيل الحرية فيه، من ناحية أخرى ؟

إن هذه التساؤلات لم تكن اعتباطية ولا هي من جنس فضول الفضوليين، إنما هي شرط إمكان المسكوت عنه الذي يبرر محاولة فهم أشياء لا معقولة، فكلمة حرية في اللغات الأوروبية كانت عادية لدى الغربيين في القرن التاسع عشر والمفهوم كان بديها إلى حد أنه لا يحتاج في الغالب إلى تعريف : أما علماء وفقهاء الإسلام فإنهم كانوا لا يستعملون عادة الكلمة، التي تعرف رواجاً، إلا كترجمة اصطلاحية للكلمة الأوروبية، و كانوا كذلك لا يتمثلون بسهولة ودقة مفهوم الحرية، فهل معنى ذلك أن كلمة حرية في اللسان العربى الحديث لا تعدو أن تكون

إذا كنا نروم استكمال الآليات الذهنية، وفهم طبيعة الانزياحات واستنطاق الاستباعات التي شكلت الحقل الدلالي الذي أنتج ما نعت به «الحقائق»، فإن قسدينا لن يكون الوقوف على الإصلاحات السياسية الفاشلة أو الفاعلة في بنية تاريخنا، نحن فرضنا هنا أن نمتحن مرة أخرى، البنية العميقة لخطابنا السياسى، وكيف تشكل عليه مفهوم الحرية، ولأنها هي التي تعنى بالوجه الذي يبدو في كل مرة أنه هو، نساءل ما العلاقة بين الحرية والتنظيم السياسى المنشود ؟

إن صياغة المسألة على هذا النحو، إنما تنطوي على إشارات إشكالية مخصصة، علينا البدء بالتقاطها من الجهة المناسبة لها، وهي أن «رواد الإصلاح» دھوا إلى تبني القيم الغربية حيث تجلت لهم الحرية كمكنا من مكائن القوة وسببا أساسا في التقدم الاقتصادى والنهوض السياسى والاجتماعى، وكان التساؤل : هل الحرية حكر على الغرب دون غيره من الأمم الأخرى لا سيما العربية الإسلامية التي لا تزال تعاني التأخر التاريخى الذي أقض مضجع رجل السياسة ؟ ما الذى يخيف العربى/ المسلم من الحرية ؟ والأهم كيف يمكن إدراج الحرية في المجتمع وتفعيل ما يحف بها من المعاني في تغيير بقاء وهياكله دون المس بالمنظومة المرجعية الشرعية ؟

ترجمة اصطلاحية لكلمة أروبية تستعير منها كل معانيها دون أدنى ارتباط بجذورها العربي ؟

ذلك أن الصيغة المألوفة هي الصفة ومشتقاتها : حر، محorre، تحرير. أما المصدر الأصلي، «حرية» فإنه يستعمل للتشبيح بين من كان حراً من الولادة وبين من كان عبداً ثم أعنت، في اللسان يقال «حر الرجل، حرية من حرية الأصل لا حرية العتق. ثم إن تلك المعاني تدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته، أكان ذلك الغير فرداً يتحكم فيه من الخارج أو قوة طبيعية تستعبده من الداخل، وهكذا يحيلنا القاموس إلى محالين يعبران عن النشاط الإنساني.

مجال الفقه، الذي يحدد كيفية تعامل الإنسان مع الإنسان ومجال الأخلاق، التي تصف علاقة العقل بالنفس في ذات الإنسان. ويمكن أن نستنتج من هذا التحليل أن اللغة تعكس ثقافة مجتمع في حقبة من حقب التاريخ. لقد هدانا القاموس إلى ميدان الفقه من جهة والأخلاق من جهة ثانية، فالفقه يتعرض لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تتعلل مسائل الرق، والحرير... وكفالة المرأة... والطفل... إنه ليس البين أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة، فلا تكتمل إنسانية الإنسان إلا إذا أصبح قادراً على الانضباط لقواعد وأوامر سماوية وإلا زال عنه التكليف (=الطفل والمعنة حريتهم واسعة، لكن إنسانيتهم ناقصة) والفقه لا يبرر الرق ولا وضعية المرأة الدونية، يسجل ذلك كواقع، لكن يسجل أيضاً أن حالة العبد والمرأة مؤثر نقصان في العقل أي في المروءة، ولذلك تنخفض من مسؤولية من لحقت به تلك الحالة وهكذا، نلاحظ في كل الأحوال ترابطاً بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة.

إن المجتمع الذي يصوره لنا الفقه مجتمع مجزأ إلى أحرار ورتيق : ينقسم فيه الأحرار إلى أكفاء ومحجورين والأكفاء إلى رجال ونساء والرجال إلى حكام ومحكومين، هذا سلم اجتماعي ينطلق من الأقل حرية وينتهي إلى الأكثر قدرة على التصرف شرعاً،

وفي نفس الوقت من الأقل إلى الأكثر مروءة وعقلاً : فالحرية هي بالتعريف كما يقول «العروي» (1) الاتحاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، والحرية حكم شرعي لكنه في نفس الوقت إثبات واقع : مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته وهذا التناظر بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون. أما في مستوى الأخلاق فنطرح قضية الحرية من زاويتين الزاوية الأولى تشير إلى علاقة العقل بالنفس بالطبيعة بمعنى هل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية ؟

والزاوية الثانية : تطرح علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية بمعنى هل يمكن أن تعارض الأولى، الثانية ؟ وأغلبية المسلمين اتخذوا في النهاية خطأ وسطاً عبرت عنه «الأشعرية». («أي الفقه والأخلاق) بعيداً كل البعد عن المفهوم الليبرالي الحديث في الغرب (2). وهذا المفهوم عنه هو الذي تطلع إليه رواد الإصلاح باعتباره في تواشج شديد مع فضاء من المعنى أوسع، يتيح الربط بين الحرية والمقاتنية والنظام السياسي والإداري : فكيف نصل إلى هذه المرجعية الوافدة ؟

2 - في الحرية الليبرالية :

إنه يمكننا أن نؤكد أن الليبرالية إنما نهضت على اعتبار الحرية، المبدأ والمتنهي، ومن الطبيعي إذن أن يكون المفكرون العرب في العصر الحديث قد تلقوا مفهوم الحرية من خلال تعرفهم على الليبرالية، تلك التي تقول بمفهوم الذات، والفرد العاقل المالك لحياته، وبمفهوم المغايرة والاعتراض : ومن ثمة تجد مصارعة الاستبداد وإقامة تنظيمات سياسية وإدارية ومشروعاتها المنطقية، وهي ذات المنظومة التي يمتنع منها جل مفكرينا ويستندون إليها في خطابهم السياسي. غير أن الذي لا يمكن التغاضي عنه بالنسبة إلى أولئك وهؤلاء الذين يتنمون إلى مجتمع يبدو غير منظم وغير معقول وغير إنساني إنما هو غياب الحرية في مفهومها الدقيق والعميق، ومن ثمة يطرح السؤال حارفاً : هل تنسجم

هذه المرجعية وتستقيم وبينة المجتمعات التي تبدو في تقديرنا في تعارض جلي مع تفصيلاتها الدقيقة ؟

الحقيقة إن الجميع قد تأثر بهذه المنظومة، دون أن يضعوا الحرية في إطار فلسفي، فلم يبحثوا أصلها ومداها وإنما اكتفوا بوصفها والمطالبة بها. ومع ذلك بدأت تبرز ملامح تباين غليظ مع الفكر التقليدي ومع المرجعيات التقليدية ومن ثمة حدثت قطعية لأبد من الوعي بأصولها. لقد كنا دائما ندعو إلى الحرية ونبشر بها أكثر مما كنا نمارس العمق الفكري والتأصيل النظري مع جميع المفاهيم بغاية ومع هذا المفهوم بخاصة .

لقد أصاب وعيهم بالتاريخ، انكسار عجب، فكانت الغاية لا تتجاوز حد الشعار، إلى روحية التمثل الفلسفي، ذلك أن النظم الاستبدادية وهي ترتهن الإرادة الجماعية وتستعاض عنها بإرادة «الحاكم بأمره» وإرادة بطانة وحاشية تجعل الخنوع والخضوع قدرا محتوما لا مناص منه، ذلك أنها نظم لا عقلانية ولا مجال فيها للحديث عن الذات والفرد.

هنا يستبين الخلل العظيم الذي فتحه بتخليقون والذي يميز وضعنا في مقارنة مع المجتمعات الأخرى التي تتأسس السلطة فيها على نظام عقلاني وتستمد مشروعيتها من الشعب عبر ميكانيزمات معلومة، تخضع لقانون واضح ضبطه إعلان حقوق الإنسان المواطن، على خلاف «الحاكم بأمره» عندنا والذي يستمد مشروعيته من قوى غيبية

ومن أجل إعادة إجماع كان قد أصابه خلل، عبر المفكرون على غرار مفكري الأنوار وصانعي الثورة الفرنسية عن إخلاء شأن القانون واعتباره تاموس الأعلى الذي يجب أن يخضع له الجميع، ويبنوا أن الدولة في أوروبا مثلا أمكنها بلوغ هذا الشاؤ من النظام الجالب للحرمة والقوة بفضل الخروج من وبقة الإقطاع، إلا أن ما يتجلى واضحا في بعض من الخطاب، تلك النزعة البراغمية التي تنزع إلى التقريب والتوليف بين مرجعيتين مختلفتين، ذلك أن المفاهيم والإحالات التي يقع فيها الاتجاه إلى

الفقه وعلم الكلام، و تقترب إن لم تماثل الحرية كما نتصورها الآن، تدور كلها حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالفه وأخيه في الإنسانية، فهي قانونية أخلاقية.

وإذا كان مفهوم الحرية كما تصوره القرن 19 يدور حول الفرد الاجتماعي كمشارك في هيئة إنتاجية، أي المجال التنظيمي الإنتاجي، وهو مصب اهتمام الليبرالي فإن ذلك لا يتعارض مع المفهوم الفقهي. ولا يحول دون محاولة لتبينة المفهوم: فما هي أشكال الحرية التي سيركز عليها رواد الإصلاح ؟ وما هي الوظائف التي يحول عليها في النهوض بها ؟

3- في معنى الارتقاء من الشعار إلى المفهوم:

إن إحالة الحرية على مرجعيتين مختلفتين، والحرص على التوفيق والتقريب ووعي الجميع بأصول هذا الاختلاف دون الإقصاء أو الإلغاء، منح مفهوم الحرية أكثر اتساعا، فهناك سعي ملح لإيجاد ما يقابل الحرية بأبعادها الليبرالية في الثقافة العربية الإسلامية. فقدرنا بقايتنا «التصور» مضامين ومصطلحات، صادرة إجماعا للتفكير، مثل مفهوم التمثيل البرلماني، السلطات الثلاث، الديمقراطية والحرية.

إن مضمون هذه الدعوة هو مقاومة كل سلطة تسلب الإنسان حقه في أن يكون سيد أفعاله، وكان تحرير الفرد هو شرط تحرر المجتمع من تسلط الدولة المطلقة.

ومن أبرز هذه المفاهيم الديمقراطية، البرلمان، المجتمع المدني، والفصل بين السلطات، في هذه الشبكة من المفاهيم يتنظم مفهوم الحرية؟ ويكتسب دلالاته حيث تتألف أنواع من الحياة جديدة غير مألوفة، هناك تناقض أصم يستقر ويثبت، إنها دلالات مرتبطة بالوجود السياسي والاجتماعي.

ولنا أن نلاحظ أن خطابهم قائم على التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة للحرية، وبين محاولات الرجوع المطردة إلى معان ودلالات ومصطلحات تنسحب من المرجعية القديمة والتقريب بينها والمصطلحات الحديثة.

4- مقتضيات المفارقة ولوازم الموافقة :

لقد تأرجحت المصطلحات بين مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي ومفاهيم السياسة الشرعية التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية. وكانوا على وعي شديد بالمجابهة العنيفة بين المصطلح الفقهي والمفهوم السياسي لذلك حاولوا أن يظهروا عدم التناقض بين المرجعيتين حيث خلقوا نسيجا من المماثلات المستحيلة: فالشورى حكم نيابي وأهل الحل والعقد نواب : فإذا بهم يفكرون المفاهيم ويكسرون المنظومتين معا على حدّ تعبير كمال عبد اللطيف (3). فخطابهم خطاب توفيقى وتوجيهى ازدواجى دون أن يرتقى إلى إنتاج نظرية في السلطة أو في الدولة مثل كتابات (= هوبز ، لوك ، سينيوزا) فجاء الخطاب متوترا، مهترا، هشاً.

إنّ ما نقوله تلك «الخطابات» يقوم ضمنا وصرحة على الإحساس بالهوة بين «دار الحرب» - أوروبا - و«دار الإسلام»، هذه الهوة التي أشعرتهم بانهار عظمهم وبالحول «الكابوسي» المحدث. لقد كان خطابهم تعبيرا عن مشروع إصلاحى بطمح إلى تحديث الدولة وكلهم يحلم بأن يفتح عيون مواطنيه على ما رأى ودفعهم إلى إصلاح ما يمكن إصلاحه، فنصروهم وتمتلك جفورا واقعية فهي ليست مجرد تجريد فارغ وإنما خطاب متجاوب مع وقائع محددة اكتشفتها مرحلة تاريخية معينة.

إلا أن تركيزهم على أوروبا الأنوار غيَّب عنهم أوروبا المثوبة للاستعمار، إنه لأمر يثير الإعجاب، بل حتى المسجد أو القرف والنفور أو بكل بساطة الفضولية، فقد وسم حسن الظن بالتمدن الأوروبي، المشروع برمته بالسذاجة السياسية وجعل محاولة الإصلاح عملية فوقية، سطحية. رغم أنهم يدركون في العمق أن ما وصلت إليه أوروبا كان نتيجة تطور حصل عبر القرون، فالدولة الحديثة تتويج، لاشتغال على الذات، صعب، وطويل، سلمه.

لقد تجلت محاولات الرجوع هذه بوضوح، بإحياء بعض المصطلحات القديمة وإعادة استخدامها باعتبارها مقابلا مفهوما للمصطلحات الجديدة

نجد إذن ذينك الخططين المتوازيين : النقل عن الغرب، وتحديد المقابل الإسلامي : فعند الحديث عن «مجلس نواب العامة» يتبادر إلى أذهاننا «أهل الحل والعقد»...

إن مقاصد هذه المنهجية التوفيقية، إنما هو الأخذ بهذه القيمة الأساسية للتقدم والتمدن الغربيين، وتعميم ممارستها في المجتمع العربي الإسلامي، ولذلك كان الحرص شديدا على أن ينقلوا إلى قرآنهم بالأسلوب المناسب وفي الثوب المألوف فتاعتهم باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في الأصول وإن اختلفا في الفروع.

ولكن جميعا كانوا على وعي باختلاف الأسس النظرية والفلسفية التي أفضت إلى إحلال هذه القيمة في المجتمع والفكر الغربيين (= أسس عقلانية علمانية قامت على القطع مع الكنيسة) عن الأسس التي استندت إليها الممارسة السياسية الإسلامية. أسس شرعية دينية) إن هذه الملاحظات تقودنا إلى التساؤل عما إذا كان هذا التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة والعودة إلى استرجاع المعاني التي ارتبطت بها قديما، دليلا على أن الخطاب التوفيقى وبحكم أسبقيته التاريخية في اللقاء مع الحداثة الغربية لم يمثل المفاهيم الجديدة والتي قامت لتعلن القطعية، والتي خلخلته شديدا. ثم إنها تقودنا إلى تساؤل أهم مفاده إلى أي حد تستطيع الحرية بلبوسها الفقهي ومضمونها الليبرالي، وبهذه المعاني المتعددة، وبهذه الازدواجية المرجعية، أن تؤدي الوظيفة الإصلاحية ؟

وهكذا فإنه يتوضح أنه إنما يتم توظيف الحرية لمقاومة الاستبداد والحكم المطلق، وهو ما تقتضيه كل مرحلة تاريخية عندما تكون سلطة الدولة مطلقة لا يحدها شيء.

خاتمة :

وبعامة يمكننا أن نؤكد أن الحرية تشكلت في غباب التأصيل والسؤال، فأحدثت بذلك نوعاً من القطيعة مع حيزها الدلالي في الفكر العربي الإسلامي التقليدي، ما من شأنه أن يحيل إلى عري السؤال نفسه، ذلك أن واقعة الحداثة قد وقعت وشكلت صدمة روحية جلية لجهاز التفكير التقليدي، اهتزت بمقتضاها كل مفاهيمه وأساليبه ورؤاه وتصوراته . . . في هذه اللحظات من الانسلاخ الأقصى عن العالم تواجه « الأمة » ظروفًا وأحوالاً جديدة غير مسبوقة لا يتيسر لها استيعابها، إلا بتأويل أو تطوير أو تواجه تعديلاً أو تبديلاً، يطل نظريتها في الحكم .

و لكن آتى له «الإنقطاع» و له «رجال الدولة»، الجرأة على إدخال تغيير على البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ذلك أنه من المفارقات الهامة التي يجب الانتباه إليها أن رواد النهضة العربية مثلاً والذين تبناوا فكر الثورة البرجوازية ويشروا به، كانوا يتمتعون في جملتهم إلى «الإنقطاعية». فكيف أمكن لهم تصور بناء هيكل سياسي حديث على أسس اقتصاد سياسي قديم مغاير ومتخلف ؟ إن الذي ليس يعتريه شك هو أن الإجابة على هكذا سؤال تفسر سبب التعثر في بناء الدولة الحديثة (4).

المصادر والمراجع

- (1) العروي عبد الله مفهوم الحرية المركز الثقافي العربي ط 1982
- (2) إبراهيم زكرياء مشكلة الحرية دأى معى للطباعة 1974
- (3) عبد اللطيف كمال النواوي، كلما نتة المركز الثقافي العربي ط 1977
- (4) الاجتهاد العدد 16، سنة 1400 هـ، ص 100، من الدي حى الإمارة أم دولة حديثة؟ ص 11-11 (مصطفى التبر)

الحرية وإشكالية تحديد اللامحدّد في الفكر الفلسفيّ

مختار كحيل / باحث تونس

«الحرية هي» المكننة الخالدة للتاريخ. بل موضوع
كل التاريخ.
«بمن سر كروشه»

1 - مفهوم الحرية من الزاوية القانونية:

من الناحية القانونية، ليس العبد حراً، ولا الرعايا
أحراراً بشكلٍ تامٍّ، لكن الفقير يتساوى مع الغني في
مجال الحرية القانونية، معنى ذلك أن الحرية في معناها
القانوني تحدّد ما هو ممكن في إطار ما يسمح به القانون.
لكنّ هذا التحديد يوقعنا في إشكال بين التحديد القانوني
لهذا المفهوم وبين مجال قدرة الفرد على ممارسة هذا
الفعل. لكل فرد حرية السفر، وحرية التملك، إلا أن
هذه الحرية التي يشرعها القانون لا تتوافق مع مجال
القدرة الفردية. معنى ذلك أن الفقير حر في السفر،
لكنه لا يملك ما لا لتحقيق رغبته في السفر. فإذا كان
القانون يسوي بين الفقير والغني في حرية التملك فإن
هذه المساواة تبقى نظرية وليست واقعية. فالحرية التي
يحددها القانون هي حرية الفعل باعتباره إمكاناً قانونياً لا
بصفته قدرة على إنجاز الفعل، معنى ذلك أن الممكن من
الزاوية القانونية يصبح غير ممكن من الزاوية الواقعية.

إذا كانت الحرية «موضوع كل التاريخ» فهذا معناه
أنها قضية كل عصر، أي أنها ملازمة لكل المجتمعات
في كل العصور، لذلك تصبح الحرية «القيم الجوهرية»
في مجال الفلسفة العملية. ورغم هذه القيم الجوهرية
لمعنى الحرية فإن هذا المفهوم يبقى غاية في الالتباس
والغموض، وهذا الغموض مرده، في نظرنا، إلى تعدد
الدلالات التي يثيرها مفهوم الحرية في أذهان الناس،
وهو غموض يمكن إرجاعه إلى المستويات التالية:

المستوى الدلالي:

يذهب لبيتس إلى القول «إن لفظ الحرية على غاية
من الالتباس، فثمة حرية من جهة القانون، وحرية من
جهة الواقع» (1).

يشير لبيتس إلى ازدواجية دلالة مفهوم الحرية، وهو
ما يعني أنه يفهم انطلاقاً من زاويتين أساسيتين:

2 - مفهوم الحرية من الزاوية الواقعية:

تحدد الحرية من هذه الزاوية لا انطلاقا مما هو مشروع، بل انطلاقا من قدرتنا على تحقيق ما هو مشروع. إن هذه الازدواجية في الدلالة تثير مشكلا يتمثل في أن الحرية من الزاوية القانونية يمكن أن تكون عيبا للحرية من الزاوية الواقعية. وهو ما يعني أن الغير الذي تكون له حرية التملك هو من وجهة نظر القانون حر إلا أنه من زاوية الواقع مقيد بعدم القدرة على تحقيق ما يريد تحقيقه، لأن محدودية إمكانياته لا تسمح له بما يسمح له به القانون. وهو يعني أن كل ما هو قانوني في معنى الحرية ليس بالضرورة واقعا، وهذا بدوره يدفعنا إلى التساؤل عن فكرة المساواة بين القانون والواقع، هل أن ما يقره لنا القانون من مساواة في مجال الحريات يمكن من الناحية الواقعية؟

إن الشك في هذه العلاقة يدرك أن المساواة التي يمنحها القانون للبشر تتعارض مع حالة اللاسوي التي يكون عليها هؤلاء في الواقع، بمعنى أن حرية القانون تبدو تحقيقا للمساواة باعتبارها تمنح الجميع نفس القدر من الحريات، لكن هذا التساوي المسمى في مستوى القانون يتحول إلى تفاوت من الزاوية الواقعية.

3 - مفهوم الحرية من الزاوية السياسية:

« يجب أن ينشئ في ذهن ما هو الاستقلال وما هي الحرية، فالحرية هي حق صنع جميع ما يتيحه القوانين فإذا استطاع أحد الأهلين أن يصنع ما تحرمه القوانين فقد الحرية، وذلك لإمكان قيام الآخرين بمثل ما صنع» (2).
المشكل الأساسي الذي يحرك كل فلسفة سياسية هو مسألة التعارض بين مفهومين للسياسة:

المفهوم الأول: هو مفهوم يؤسس لعلاقة استبدادية بين الحاكم والمواطنين ويرى أن السياسة يجب أن تقوم على القوة والإكراه.

المفهوم الثاني: مفهوم ليبرالي يجعل السياسة تقوم على مبدأ الحرية في بعدها الاقتصادي والسياسي. إن

المشكل الأساسي بين التصورين المتعارضين يتعلق بالبعد المدني للوجود الإنساني، فإذا كانا الإنسان كائن مدنيًا بالطبع بمعنى أنه لا يحسن العيش إلا في إطار سلطة سياسية فكيف يمكن الملاءمة بين واجب طاعة السلطة السياسية وبين مطلب الحرية؟

هل السلطة السياسية تلغي الحرية أم هي الضامن الأساسي لتحقيقها؟

وإذا سلمنا بوجود توافق بين السلطة السياسية والحرية فمعاني الشروط الواجب تحقيقها لإقرار الملاءمة بين الوجود السياسي المدني على السلطة وبين مطلب الحرية؟

نحن لا نرى مانعا من أن نقدم رأي متشككي في هذه المسألة وهي مقارنة للمشكل وليس حلا له في نظرنا، فمتشككي خصص جانباً هاماً من فلسفته للاهتمام بطبيعة الإنسان وكيف يمكن أن تؤسس سلطة سياسية تضمن للإنسان حريته ولكي تفصل إلى حكومة معتدلة لا بد من ربط القوى بعضها ببعض والحد من غلوها وتوجيهها للعمل مع تنظيمها، أي تقوم بعمل ما يشبه الرافعة في العالم الفيزيقي حيث نجد قوة في جانب تعادلها مقاومة في الجانب الآخر (3)؛

4 - مفهوم الحرية من الزاوية القضائية:

تنبئ أسس السلطة القضائية على معاقبة الأفراد في حالة تجاوزهم للقانون تعبر هذه المعاقبة بشكل ضمني عن مسلمة تعتبر أن الإنسان حر في إبحار الفعل أو الامتناع عن إبحازه وأن معاقبة المجرم تقيم الدليل على أنه كان بإمكانه أن لا يجرم ولكنه أجرم وهو ما يعني أن إجرامه صادر عن قرار إرادي وحر، لذلك هو مسؤول عن قراره مما يجعله يتحمل كل تبعاته القضائية الناتجة عن مخالفته للقانون، في هذا المستوى يصبح مفهوم الحرية مرتبطا بالمسؤولية وهو ما يعني أن كل فعل حر هو فعل مسؤول في دلالاته القضائية لذلك لا يكون الإنسان مسؤولا إلا إذا كان حرا، وهو يعاقب على كل فعل يخالف القانون لأنه مسؤول وهو مسؤول لأنه

المقاربة الالهوتية لمسألة الحرية :

يطرح هذا المشكل في إطار علاقة الإنسان بالإله أي العيزيقي الميتافيزيقي، إلى هذا الحد يبدو الأمر بسيطاً لكنه يزداد تعقيداً عندما يصبح الميتافيزيقي يتحكم في كل الأعمال الصادرة عن الإنسان مما يعني الغياب الكلي لإرادته التي تستصحب تتحكم فيها بصورة مسبقة الإرادة الإلهية، مما يعني أن الإنسان إذا كان قد خلق من قبل الإله فإن الإله يعلم سلفاً جميع أفعاله، وإذا سلمنا بهذا الأمر فإن أفعال الإنسان تحددها الإرادة الإلهية لا الإرادة الإنسانية وهو ما يجعلنا نطرح مشكل الحرية بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية.

يدفعنا هذا المشكل إلى طرح السؤال التالي: كيف يمكن لفعل تحدده بشكل كلي ومسبق إرادة إلهية متعالية على إرادة الإنسان أن يكون فعلاً حراً؟

إذا كانت الإرادة الإنسانية محددة سلفاً من قبل الإرادة الإلهية فهذا يطرح مشكلاً ذا بعدين:

بعد يتعلق بالحرية من ناحية وبعد يتعلق بالمسؤولية من ناحية ثانية. فإذا سلمنا بأن ما يتجزه الإنسان من أفعاله تحكمه الإرادة الإلهية فهذا معناه أنه ليس مخيراً فيما يفعل وهذا يدفعنا إلى طرح السؤال التالي: كيف يمكن الإقرار بحرية الإنسان من جهة؟ وكيف يمكن تبرير مسؤوليته تجاه الذات الإلهية؟ بمعنى آخر إذا كان الله قدّر عليّ أفعالي فلماذا يحاسبني عليها؟

يمكن معالجة المشكل في إطار الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة.

الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة والتمركز حول الذات الإلهية :

تتفق جميع المذاهب العربية الإسلامية وحتى الإسلامية غير العربية على أن «الله موصوف بكل كمال يرى» من كل نقصان». لكن الاختلاف ناتج عن علاقة الذات الإلهية بالذات الإنسانية فيما يعرف بمسألة الجبر والاختيار وهذا نتج عنه ثلاثة مواقف أساسية.

حر، لذلك يستثنى الأطفال والمجانين من المسؤولية القضائية لاتراضنا مسبقاً أنّ أفعالهم لم تكن صادرة عن إرادة حرة. إن مسألة الحرية باعتبارها تعتبر عن مسؤولية الإنسان تجاه أفعاله من الزاوية القضائية تطرح مشكلاً يتمثل في ضرورة إثبات الوجود الفعلي للحرية، أي كيف يمكن إثبات حرية الإنسان حتى يصحح من المفروض قضائياً تحمّل مسؤولية أفعاله؟

في هذا الإطار يمكن أن نعالج مسألة الحرية من وجهة نظر يتداخل فيها الجانب العلمي بالجانب الفلسفي الميتافيزيقي مما يدفعنا إلى إثارة إشكالية العلاقة بين مفهومين متعارضين ظاهرياً. مفهوم الحرية من الناحية ومفهوم الضرورة والحتمية من ناحية ثانية أي كيف يمكن لفعل حرّ أن يكون مقيداً بالضرورة والحتمية؟ لذلك كان الفكر الفلسفي يفصل بين عالم الإنسان باعتباره عالماً متعالياً وهو عالم الحرية وبين العالم الذي تحدده الضرورة والحتمية، وهو عالم الطبيعة الفاسدة، مما يعني أن الإنسان وفقاً لهذا التحديد، «ملك داخل ملكة». إنّ التطور كشف زيف هذه الفطرية مما دفع إلى نبذ الفكر الفلسفي متمثلاً في ما نهى إليه «مستور» من أن أفعال الإنسان تخضع إلى ضرورة جبرها، لاكان هذا الجهل هو الذي دفعه (الإنسان) إلى الاعتقاد في أنه يتمتع بحرية مطلقة. يدفعنا التحليل إلى طرح السؤال التالي: إذا كان الإنسان مقيداً بجملة من الحتميات الطبيعية والبيولوجية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية والتقنية فكيف يمكن أن نتحدث عن استقلالية الإرادة الإنسانية التي تعتبر مصدر كل حرية؟ ألا يعد القول بالحتمية نفيًا للحرية أم أننا يمكن أن نؤلف بين التقيضين بما ذهب إليه هيجل من أنّ «الحرية وعي بالضرورة» ؟

المعاني المختلفة لكلمة الحرية :

يقول منتسكيو «لا نجد كالحرية كلمة دلت على معان مختلفة ووقفت النفوس بأساليب مختلفة» (4). إنّ الاختلاف الحاصل حول مفهوم الحرية مرده إلى زوايا النظر المختلفة في معالجة مسألة الحرية.

الموقف الأول :

أن يسمح بإجهاز العمل أو ما يمنع من إجباره، فعندما يريد الإنسان إجهاز فعل ما فإن الإرادة الإلهية هي التي تسمح بتحقيق هذا الفعل وذلك عن طريق خلق الظروف الملائمة لتحقيقه أو تمتع حدوثه بخلق أسباب تحول دون إجهازه. كتب ابن رشد : «وكل سبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدود مقدر وليس يلقي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط بل وبيننا وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في أبداننا» (6).

إن هذا الطرح لا يلغي قيمة الإرادة الإنسانية بما هي أساس كل فعل حر ولا يلغي في الوقت نفسه أهمية الإرادة الإلهية بما هي إرادة قادرة إما على توفير شروط إجناح الفعل الإنساني أو شروط عدم إجناحه، وهذا ما اصطلاح على تسميته بنظرية الكسب الذي كان ابن رشد أحد الممثلين البارزين لها.

الفلسفة الغربية الحديثة والتمركز حول الذات الإنسانية :

بأننا نلتزم لأن لنا موجوده إن الكوجيتو الديكارتي يجعلنا نقر بأن الفلسفة الديكارتي جعلت من الذات محور كل شيء، وبذلك خلصتها من كل القوى المتعالية عنها فكانت الفلسفة الحديثة هي فلسفة الإيمان بالذات باعتبارها مصدر كل معرفة من ناحية ومصدر كل فعل من ناحية ثانية. فالإرادة الإنسانية وفق هذا التصور تصبح مماثلة في جوهرها وطبيعتها للإرادة الإلهية. أي هي لا تختلف عن الإرادة الإلهية إلا من جهة الإطلاعية والامتداد، فالفرق الحاصل في الدرجة وليس في النوع. وبما أن الإنسان مسؤول كلياً عن وجوده فهو من هذا الجانب يعد صورة مصغرة للإله، لذلك تعد أفعاله حرة لسببين :

السبب الأول :

تعد أفعال الإنسان حرة لأنها صادرة عن إرادة إنسانية شبيهة بالإرادة الإلهية.

يرى أصحاب هذا الموقف أن الله يخلق أفعال البشر وهم بذلك يقرون بالتبعية المطلقة لإرادة الإنسان تجاه الإرادة الإلهية. فاختيار الإنسان لأفعاله لا يتعدى حدود الظاهر مما يعني أن أفعال الإنسان مقدرة سلفاً من قبل الإرادة الإلهية وهم بهذا القول يريدون نفي العجز عن ذات الله ومنحها القدرة المطلقة في التحكم في كل أفعال البشر. فالإقرار باستقلالية الإرادة الإنسانية هو في حد ذاته نسب إلى القدرة الإلهية وهو ما يتعارض عند أصحاب هذا الرأي مع القدرة الإلهية غير المقيدة.

الموقف الثاني:

ذهب أصحاب هذا الموقف إلى القول بأن الإنسان خالق أفعاله وهو موقف يمنح من جهة الثقة في عقل الإنسان وقدرته على التمييز والاختيار، وهم معرون أن الله وهب الإنسان ما به يكون حراً ومسؤولاً عن أفعاله أي وهب العقل والإرادة مما يعني أن ما يأتيه من أفعال هي تجسيد لحرته ومسؤوليته في آن واحد. أما الثانية ينزهون الذات الإلهية من التشكيك في عدالتها. يقول القاضي عبد الجبار: «لعلك تظن قضاء لأوما وقدرًا حتماً، لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد، وما كانت تأتي إلى الله لائمة للذنب ولا محمداً لمحسن ولا كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المذنب ولا المسيء أولى بعقاب الإساءة من المحسن... إن الله تبارك وتعالى أمر بتخيراً ونهى بتحذيراً ولم يكلف جباً ولا يبعث الأنبياء عليهم السلام عبثاً» (5).

الموقف الثالث :

موقف يلائم بين القول بالمشيئة الإلهية والإقرار بالحرية الإنسانية، وهو بذلك يسعى إلى إبراز أن التعارض بين الموقفين هو تعارض ظاهري ذلك أن الفعل الإنساني تحركه عتاتان. علة داخلية تتحكم فيها إرادة الإنسان، وعلة خارجية تعمل على خلق الظروف الملائمة بما يمكن

السبب الثاني :

مستقلة على عكس الظواهر الطبيعية التي تخضع خضوعاً تاماً للمبادئ الضرورية والحتمية، وبهذا المعنى فالفعل الإنساني هو فعل حر لأنه مستقل عن شروط الضروري والحتمي.

- هي أيضاً مستقلة تجاه الإرادة الإلهية لأن إرادة الإنسان لو كانت محددة من قبل الإله لأدى ذلك إلى نفي أخلاقية الفعل الإنساني، وبالتالي غياب مفهوم الواجب الخلفي الذي يشترط استقلالية الإرادة المرتبطة بهذا الواجب. إذن فما قيمة الواجب الذي يأمرنا ألا نكذب إذا كان الإنسان مدفوعاً بإرادة خارجية ترغمه على الكذب؟

الوجودية ومشكل الحرية:

«ليس الإنسان حراً في أن يفرض في حريته» هكذا كتب سارتر في الفلسفة الوجودية، فقد عالج المشكل في إطار العلاقات بين مفهومين تقليديين في الفكر الفلسفي هما: مفهوم الوجود ومفهوم الماهية، إلا أن هذه التقليدية لم تخرج سارتر من أن يطرح المشكل طرحاً يتماشى مع التوجه الوجودي لفلسفته إذ يميز بين الإنسان ومآثر الموجودات انفصالاً من طبيعة العلاقات بين الوجود والماهية، فإذا كانت ماهية جميع الموجودات تسبق وجودها فإن الإنسان يعتبر الكائن الوحيد الذي يسبق وجوده ماهيته أي أن جميع الموجودات باستثناء الإنسان ماهيتها محددة سلفاً قبل وجودها أي هي مشروع يوجد مكملاً بمعنى أن غريزة الحيوان تحده سلفاً ما سيكون عليه والطريقة التي بها يتصرف أما بالنسبة إلى الإنسان فإنه يوجد دون أي تحديد وهو يتولى تحديد ماهيته عبر مراحل وجوده. فالإنسان -إن صححت العبارة- هو المشروع الوحيد الذي يولد غير مكتمل «الإنسان هو أولاً ما صمّم أن يكون عليه كمشروع وليس ما أراد أن يكون» (10). إن القول بأسبقية وجود الإنسان على ماهيته قول يتضمن فكرتين أساسيتين. الإنسان بالنسبة إلى سارتر ليس مشروفاً إلهياً تتحدد ماهيته سلفاً من قبل الإله كما تتحدد ماهية بقية المخلوقات، وهذا الطرح قاد سارتر إلى نفي فكرة

تعد أفعال الإنسان حرة لأنها تستمد مشروعيتها من الفكر الذي اعتبره ديكرت جوهر وماهية الذات الإنسانية، فهو أساس كل وجود بمعنى من لا يفكر ليس له حق الوجود. فالذات عند ديكرت لا تحددها عوامل خارجية بل يحددها الفكر بصفته أساس الاختيار وترجيح طرف على طرف آخر، أما الإرادة فهي التي تسمح للإنسان بتحويل الاختيار إلى فعل. فالذات بهذا المعنى تصبح مالكة لإرادتها واستقلالها الفكري لذلك فهي لا تعد حرة فقط بل قادرة على أن تكون «سيدة ومالكة للطبيعة» كتب ديكرت «وبهذا المعنى كتبت أنني مبال بصفة حرة إلى شيء ما بقدر ما أكون مدفوعاً إليه بعدد أكثر من الأسباب لأنه من الأكيد أن إرادتنا تتحرك آنذاك بأكثر سر وانفعال» (7)،

كانط ومسألة الحرية :

لا يوجد تعارض في الفلسفة الكانطية بين الإرادة الإلهية ومسألة الحرية بل يذهب كانط إلى أن فكرة الإله «الذي خلق الإنسان للحرية» (8) «تلي من الأفكار الواجب التسليم بوجودها لكن المسألة التي يجب التأكيد عليها هي استقلالية الإنسان سواء في المجال المعرفي باعتبار أن مصدر المعرفة هو العقل وليس الإله لأن المرء لا يمكن أن يتضج أبداً لإعمال العقل إلا بفضل محاولته الشخصية» (9) أو في المجال العملي الأخلاقي الذي يرى أن الفعل الأخلاقي فعل حر. إن «الإرادة الحرة» عند كانط لا تكون كذلك إلا إذا كانت مستقلة عن كل إرادة خارجية، ولا تلزم إلا بالواجب الذي يأتيها من العقل لذلك كانت الفلسفة الأخلاقية عند كانط تفرق «باستقلالية الإرادة». هذه الاستقلالية تفهم بعينين:

- هي مستقلة تجاه أي سلطة خارجية، أي أنها إرادة ذاتية تتمتع بكل شروط اختيار الفعل الحر لذلك فهي إرادة متعالية عن السببية التي تتحكم في الظواهر الطبيعية باعتبار أن أفعال الإنسان تحددها إرادة

الإله لإثبات حرية الإنسان أي تحرير إرادته من كل إرادة متعالية عنه.

إن القول بأسبقية الوجود الإنساني عن المادية هو قول ينفي من ناحية أن يكون الإنسان مصسوعا من قبل الإله ومن جهة أخرى يرى أن الإنسان هو الذي يصنع نفسه بنفسه وهو ما يعني أن الإنسان في نظر سارتر مشروع يتحقق عبر الزمن، وبهذا المعنى الإنسان يصنع ذاته ويصنع أفعاله لذلك هو حرّ ومسؤول كل المسؤولية عن وجوده. فالإنسان عند سارتر لا يمكن أن يوجد خارج فضاء الحرية، هو الحرية نفسها لذلك فغياب الحرية هو تغييب للإنسان وإقصاء له ما يعني أن الإنسان باعتباره إنسانا ليس حرا في أن لا يكون حرا وهذا ما قصد «سارتر» في قوله: «حكم على الإنسان أن يكون حرا» وهذا الحكم لا يفهم بمعنى أن هناك سلطة خارجية تتحكم في الإنسان إنما يعني ذلك حكم صادر عن إنسانية الإنسان التي فرضت أن يكون حرا لذلك كان سارتر يرفض كل التيارات الفكرية التي همشت النزعة الفردية وجعلتها مجرد أداة يتحكم فيها قوى خارجية لا واعية فرفض «الأسنسية البنيوية» التي فصلت الذات المتكلمة عن اللغة واعتبرت أن اللغة مستقلة عن الذات، كما رفض «الفرويدية» التي حددت الذات على أنها تحركها قوى لا واعية وتحدد أفعالها وهي تتعارض في نظر سارتر مع الذات الإنسانية بما هي إرادة ووعي و«الماركسية» هي الأخرى طالها رفض سارتر لأنها تنتكر في نظره للفردية معتبرة أن الأفراد مجرد أشياء تحركها قوى اقتصادية وحتميات تخرج عن إرادتهم. فالوعي الذي يرى فيه سارتر جوهر الإنسان والقيمة الأساسية تحدّد وجوده التي اعتبرته الماركسية مجرد انعكاسات لتناقضات اجتماعية وعلاقات اقتصادية.

الحرية وإشكالية الحتمية :

يقول هيجل «الحرية وهي بالضرورة» يقودنا هذا الفهم إلى اعتبار أن المشكل الحقيقي في تحديد مفهوم الحرية لا يكمن في الفصل بين عالم الطبيعة باعتباره عالم الضرورة وبين عالم الإنسان بما هو عالم الحرية بل في البحث عن طريقة للملاءمة بين القول بالحرية من ناحية والقول بالحتمية من ناحية ثانية. إن حل المشكل نجده عند «هيجل» و«ماركس» فالحرية بالنسبة إليهما لا تناقض الحتمية، فالإنسان عندما يعي الحتمية يصبح قادرا على التحكم فيها وإخضاعها لإرادته. إن هذه الطريقة في معالجة المسألة دفعتنا إلى الانتقال من مفهوم الحرية إلى مفهوم التحرّر وهو ما يعني أن التحرر أصبح فعلا تاريخيا إذ كان مفهوما متعاليا على التاريخ. إذن فالتحرر هو حركة تدفع الإنسان نحو السيطرة على الحتميات الطبيعية لذلك يقول «أنجلز» «لا تتمثل الحرية في استقلال وهي عن قوانين الطبيعة بل تكون بمعرفة هذه القوانين وبالتالي الإمكانية المتوفرة لتسخيرها بصورة منهجية لأغراض معينة» (11).

الخلاصة :

إن هذه الصعوبة في تحديد مفهوم الحرية يجعل المسألة على غاية من الأهمية وأهميتها تكمن في ارتباطها بعالم الإنسان باعتباره أساس كل فلسفة من جهة ومن جهة ثانية تعبر عما تكون به الفلسفة فلسفة وأقصد بذلك الأسئلة التي تعتبر -الفكر الفلسفي- أهم من الأجوبة وكل جواب يصبح سؤالا فيما بعد، فالفلسفة لا تقوم إلا على إثارة الإشكاليات، لذلك لا نرجو أجوبة في الفلسفة إذا كنا نعرف إن صحت العبارة أن الأجوبة النهائية تقتل الفلسفة.

- (1) ليبتي: محوثة جديدة في الفقهية البشرية، 1961.
- (2) متكيو: روح الشرائع، مقتطفات من الباب الحادي عشر، ترجمة عادل زعير، القاهرة 1953.
- (3) متكيو: روح الشرائع، م.س.
- (4) متكيو: روح الشرائع، م.س.
- (5) الفاصي عبد محار: فصل الاعتزال وطبقات المعرلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، 1974.
- (6) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة.
- (7) ديكرات: رسالة إلى الأب مايلون، 1 أبريل 1646.
- (8) كانط: الدين في حدود العقل فحسب.
- (9) كانط: نفس المرجع.
- (10) جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، 1966.
- (11) فريديريك أنجلز: ضد ديهيرنج، سوسكو، 1987.



الحرية والتّمدّن في فكر فرنسيس مراث

مجدي فارح/ جامعي، تونس

المقدمة

التّمدّن، العقل، الحق الطبيعي، العقل الاجتماعي والمساواة وهي مفاهيم متصلة بالخطاب التنويري الفرنسي للقرن الثامن عشر. فقد أنقن مراث قبل رحلته إلى باريس الفرنسية ووسع من ثقافته الأدبية وانشغل ذهنه بقضايا الحرية والمدنية والعقل فمال إلى الاقتناع بأن مدينة الغرب هي خلاص للشرق من تخلفه. قبل أن يدرك زيف التّمدّن الغربي وطابعه الكولونيالي المبرحش.

تقود هذه الاستشكالات إلى دراسة فكر فرنسيس مراث، المفكر النهضةي المغمور، الذي أقام كامل نظامه الفكري على الحرية باعتبارها أساس التّمدّن والتّقدم طارحا في ستينات القرن التاسع عشر، المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان قبل الإعلان العالمي لهذه الحقوق بأكثر من ثلاثة أرباع القرن. وقد ظلت الحرية في طليعة المشكلات التي واجهت مفكري النهضة العربية نظرا لما كان سائلا في العالم العربي من استبداد سياسي وظلم اجتماعي وإقصاء اقتصادي وهو ما جعلها هاجسا متكررا دائم الطرح في أعمال النهضة العربية من رفاة الطهطاوي إلى عبد الرحمان الكواكي ويطرس البستاني مروراً بفرنسيس مراث ورزق الله حسون (3) وجيرائيل عبد الله دلال (4). إنّ البحث في أفكار فرانسيس مراث الليبرالية

لقد مثل عالم النخبة العربية في الفترة الحديثة مجال صراع مستمر ومتوتر ومتعدد المستويات والأشكال بين سلطة الواقع والتاريخ وسلطة الآخر الغربي (1). ولذلك يخطئ الدارس منهجياً، عندما يحشر النهضةيين العرب في القرن التاسع عشر، في زمرة واحدة متجانسة، إذ أنهم يمثلون تيارات سياسية مختلفة، ورؤى فكرية متباينة (2). ولعل من أبرز هذه التيارات التيار العقلاني الليبرالي الذي نشأ لدى المثقفين العرب الذين درسوا في الغرب أو تمكنوا من الاطلاع على الفكر الغربي الحديث والتعرف على مؤسساته السياسية ونظمه الاقتصادية والاجتماعية المتطورة فأعجبوا بها أيما إعجاب واقتبسوها ونشروها في أقطارهم وتحمسوا للدفاع عنها. وكان من أبرز رواد هذا التيار فرنسيس مراث (1836-1874) وقد ظهرت أهم أفكاره في كتابه غابة الحق، الذي طبع لأول مرة في حلب سنة 1865، ومن أبرز المبادئ التي دعا إليها الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية والمساواة وتثقيف العقول وتحسين الأخلاق والعادات وتوطيد الحق ورفض الاستبداد والتمييز الطبقي والطائفي بغاية تحقيق التّمدّن. تتكرر في تضاعيف كتابات فرنسيس مراث وجهاهه المفاهيمي كلمات من قبيل: الحرية،

التي تصدرها مسائل الحرية والتمدن مطلب ملّح في ظل إغلاقات الأنا المعرفي العربي وعجزه المتواصل عن تحقيق التقدم وإدراك التمدن والقطع مع التكلّس الفكري والاستبداد السياسي.

1 - فرنسيس فتح الله مراش وعصره (1836-1874)

ولد فرنسيس بن فتح الله بن نصر الله مراش بحلب في 29 جويلية سنة 1836، إبّان الحكم المصري لبلاد الشام، في عائلة عريقة لها باع في الآداب والعلوم والوجاهة. كان لولادة فرنسيس مراش في حلب بالغ التأثير في تكوينه وفي اتجاهاته واختياراته فلم يكن الدور الذي لعبته حلب في تأسيس النهضة الفكرية العربية أقلّ بأي شكل من الأشكال من الدور الذي لعبته القاهرة وبيروت، ومع ذلك لا نجد في دراسات عديدة إشارات إلى هذا الدور إلا في الإطار العام. برزت عائلة مراش بين نصارى حلب في منتصف القرن التاسع عشر في طليعة حركة النهضة الفكرية حتى أنّ فيليب طرازي اعتبر آل مراش في مقولة اليازجين واليسانته في لبنان والشام يقول فيليب دي طرازي: «كانت منزلة آل مراش بين نصارى حلب سهضتهم الأدبية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كمنزلة آل البستاني وآل اليازجي في الديار الشامية، فإنهم أبطلوا روح المعارف في أبناء وطنهم وخدموا العلوم بالتأليف والصحافة» (5).

وقد عرف والده فتح الله مراش بانفتاحه على الغرب وبنزته الليبرالية بالإضافة إلى إلمامه بالعلوم اللغوية والأدبية. وكان أخوه عبد الله مراش (1833-1900) يتقن عددا من اللغات الأوروبية بالإضافة إلى ذلك فقد كان من أبليغ كتاب العربية على حدّ تعبير جرحي زيدان (6). أما أخته مريانا مراش (1848-1919) فلها مكانتها البارزة بين أعلام النهضة النسائية في العالم العربي، ويذكر فيليب دي طرازي أنها

«أول سيدة سورية أنشأت مقالة في مجلة أو جريدة» (7). وكان بيتها أول صالون أدبي في الشرق العربي بالمفهوم الحديث (8).

تعلم فرنسيس مراش في بداية حياته في إحدى المدارس الطائفية في حلب واثكّب على خزانة والده يطالع ما فيها من المصنفات الأدبية والشعرية والتراثية. ومن ثمّة تعلم علوم العربية وآدابها وعلى الرغم من أنّه بدأ حياته الأدبية شاعراً، فإنّه سرعان ما هجر كتابة الشعر، ليثكّب على دراسة العلوم واللغات، ثمّ على التأليف في مجالات فكرية وإبداعية مختلفة. كان فرنسيس مراش يتقن إلى جانب العربية الفرنسية والإيطالية. وقد فتح له إلمامه باللغات الأجنبية عوالم ظلت مغلفة أمام كثيرين فاندفع في اكتشاف عوالم الأدب ولم يقتصر عليها وحدها بل قرنها بدراسة العلوم الطبيعية فجمع بين العلم والفنّ وبين الإبداع والتفلسف (9).

وفي الخامسة والعشرين من عمره بدأ فرنسيس مراش دراسة الطب لمدة أربع سنوات، على يد طبيب إنكليزي في حلب، ثم مارس الطب سنة كاملة بعد تخرجه (1865-1866). سافر فرنسيس مراش إلى باريس سنة 1866، وكان في البداية طالباً نشيطاً مخلصاً للغاية التي سافر لأجلها ألا وهي الحصول على الإجازة في الطب. ثم ما لبث أن خارت قواه البدنية وخبا نور بصره فما عاد يستطيع متابعة دراسته، بعد أن أصيب بشلل عصائي في عينيه أرغمه على العودة إلى حلب (10). وفي هذه المرحلة المظلمة من حياة مراش لجأ إلى أصدقائه يملئ عليهم مقالاته وخواطره، ولم تلبث أن وافته النية في أواسط سنة 1874.

كانت المرحلة التي عاشها فرنسيس مراش في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مرحلة غنى ونهوض أدبي وفكري، حيث عرفت حلب عدداً من الأدباء والمفكرين الذين أسهموا في حركة التنوير العربية (11). ومنهم: أنطوان الصقال، رزق الله

مبادئ تنويرية. وكانت على علاقة بالمتنورين العرب وخاصة من النخب المثقفة المسيحية الذين حضوا برعايتها ودعمها (15).

عبرت رواية غاية الحق، التي نشرت بحلب سنة 1865 لفرنسيس مراش، عن صياغة منظومية مبكرة لمبادئ التنظيمات في ضوء نظريتي «الحق الطبيعي» و«العقد الاجتماعي» خصوصا ومفاهيم ومقولات عصر الأنوار للقرن الثامن عشر عموما. ورغم أنّ مراش لم يكن «عثمانيا جديدا بالمعنى التنظيمي لجمعية «العثمانيين الجدد» فإنّ الروح العثمانية الجديدة، التي غذّت وعي جيله، توجه هذه المعالجة إلى حد بعيد وتتجلى في شكل دفاع راسخ عن وحدة الدولة متعددة القوميات وحماية استقلالها الوطني من «التدخل الأجنبي» على حدّ تعبيره. وقد اعتبر مراش أنّ الإستقلالية هي أحد أهمّ مظهرات الحرية التي شكّلت أبرز المفاهيم التي شغلت فكره وضجّت بها كتبه ومقالاته وقصائده.

2- الحرية في فكر فرنسيس مراش

أثرت الطرقيّة الفكرية من تاريخ بلاد الشام إبان عصر النهضة التي عاصرها فرنسيس مراش في تشكيل عقلية الليبرالية ومن ثمة في طرحه لمسألة الحرية والتملّك، وفي تصنيفه للحرّيات كالحرية الطبيعية والحرية السياسية والحرية الاجتماعية، والحرية الدينية، وفي رفضه للرق، وفي دعوته لاحترام حرية المرأة (16). وقد تعمقت أفكاره باتجاه تمجيد مرجعية العقل الإنساني ومكانته ودوره في تأويل الحقائق الدينية وتعليلها لتحقيق جملة من المبادئ التي تعترف بحقوق الإنسان وضرورة مراقبة السلطة السياسية وتزيمه الدين عن الأغراض السياسية والتوجه إلى دراسة الطبيعة وقوانينها والإقرار بدور الأكثرية البائدة في المجتمع ومعاملة المرأة بما يليق بمكانتها في الأسرة والمجتمع (17). تأثر مراش بالأفكار

حسون، جبرائيل دلال، نصر الله دلال، ميخائيل دلال، ميخائيل الصقال، كامل الغزي، قسطنطي الحمصي، عبد الرحمن الكواكبي، وليس من الغريب في مثل هذه الأجواء الثقافية أن ينتج مراش خلال حياته القصيرة عشرات المؤلفات. خلف فرنسيس مراش عديد المؤلفات في الرواية والشعر والعلوم إضافة إلى عدد من المقالات في أبرز مجلات عصره مثل الزهرة والجنان. تطرقت مؤلفاته إلى مسائل فلسفية وسياسية واجتماعية من منظور ليبرالي متقدم عكس رؤيته الشامل للمجتمع والإنسان. ومن أهم مؤلفاته غاية الحق سنة 1865، دليل الحرية الإنسانية سنة 1861، مشهد الأحوال سنة 1870، دُرّ المصّدف في غرائب المصّدف سنة 1872 والمرآة الصّفية في المبادئ الطبيعية سنة 1871.

تجمع المصادر التاريخية على أنّ النهضة التي عمت بلاد الشام في القرن التاسع عشر وفي نصفه الثاني بشكل خاص كان بدؤها في حلب منذ القرن الثامن عشر (12). عرفت بلاد الشام عامة وحلب خاصة في أواسط القرن التاسع عشر حركة نقطة أسهمت فيها الإصلاحات التبشيرية الغربية، التي اتشدت نشاطها في أربعينات القرن التاسع عشر، إسهاما مركزيا (13). بالإضافة إلى ذلك ثمة علاقة وثيقة بين الفكر الليبرالي لفرنسيس مراش والمرحلة التي عاصرها والتي شهدت بدايات تشكل المشاريع التحديثية في العالم العربي الإسلامي (14). تمثل التوجه الليبرالي في مشاريع الإصلاح السياسي والإداري المعروفة بالتنظيمات العثمانية الهادفة للردّ على التحديات التي طرحتها المواجهة مع الغرب في ظلّ تفاقم المطامع الكولونيالية والهزائم العسكرية والتي كان أشدها احتلال مصر سنة 1798. تميزت مرحلة التنظيمات بظهور اتجاه ليبرالي في تركيا تجسد في أواسط الستينات من القرن التاسع عشر بتشكيل حركة بين الضباط والموظفين والمثقفين عرفت بالعثمانيين الجدد وقد طرحت هذه الحركة عدّة

بالاستبداد السياسي ورفض السلطة المطلقة التي تنفرد بالرأي وتستبد بالعقول (20). وثالثها الحرية الاجتماعية التي تقوم على المساواة بين مختلف طبقات المجتمع في حق العيش وبالتالي تساهم في تخفيف التناقضات الاجتماعية الصارخة التي كان ينوء بها ككل عصر فرنسيس مراثش. الملاحظ أننا كثيرا ما لمسنا في أعماله ميلا إلى الطبقات الكادحة في المجتمع مما دفع بعض الدارسين إلى التأكيد على تأثره بالفكر الاشتراكي (21).

اعتبر فرنسيس مراثش أنّ أكبر تحدٍّ يواجه المجتمعات الشرقية يكمن في طريقة الانتقال والتحول من المجتمع القروسي إلى المجتمع المدني أو التحول بتعبيره من مملكة التوحش والعبودية إلى مملكة التمدن والحرية (22). لقد كان مراثش يسعى ويتطلع إلى دولة حديثة تقوم على المساواة السياسية وحرية الرأي والتعبير، ويكون فيها للجميع حق المشاركة في اختيار السلطة السياسية ومراقبتها من دون تمييز أو استبداد لأي فئة من الناس. هذه المبادئ والأسس تتناقض جذرياً مع الدولة الاستبدادية التي تتركس السلطة المطلقة، وتقسّم الناس إلى فئات متميزة في المواطنة والحقوق السياسية (23)، يقول فرنسيس مراثش في رحلة باريس: «رأيت الغني يأكل قوت الفقير ويجني ثمرة أتعابه لكي يشبع بطناً عديمة الشبع. رأيت جميع خيرات الأرض وثوراتها مملوكة من نزر من المصنّعين وبقية ألوف الألوف متمرغين في أوحال الشقاء وعديمي كل نعمة وغير» (24). وقد تبّنى مراثش هذه الآراء والمواقف بعد رحلته الباريسية وهو ما يجعله في مقدمة رواد النهضة العربية الحديثة الذين تلمسوا الأسباب الاقتصادية للتفاوت الاجتماعي. ولئن عبّر عن وعي اقتصادي متقدم بمسائل التفاوت الاجتماعي داخل المجتمعات الحديثة فإنه لم يقدم

التي نادى بها نهضوي القرن التاسع عشر المعاصرون مثل رفاعة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق ويطرس البستاني. أما التأثير الأكبر والأساسي في فكر مراثش الليبرالي فيعود إلى فكر التنوير الفرنسي وبالتحديد إلى روسو ومونتسكيو اللذين تأثر بهما وأعاد انتاج مقلولهما في العقد الاجتماعي والحرية والمساواة والحق الطبيعي والموقف من الرقّ والعبودية والعمل من أجل ما اصطلح على تسميته بالصالح العام أو خدمة الشعب (18).

أفّر فرنسيس مراثش أنّ الحرية هي السبيل الوحيد لتحقيق التقدم وإدراك التمدن وقد طرح عدّة أشكال من الحرية، أولها الحق الطبيعي أو الحرية الطبيعية التي رأى أنّها مستحيلة لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يتحرر من قيود الكائنات المحيطة به في عالم تتحكم فيه موازين صارمة، وهو كائن مادي بيولوجي يشكل جزءاً من الطبيعة يجري عليه ما يجري عليها من قوانين. ولكن استحالة الحرية الطبيعية لا يمنع إمكانها أدبياً بل هي أدبياً واجبة وضرورية، وتقوم بإبطال دولة العبودية لتقيم دولة التنوير بالصالح الذي هو عين الحرية. وقد انطلق مراثش في استيعابه لمبادئ الحرية والإخاء والمساواة وحقوق الإنسان والمواطن من نظرية الحق الطبيعي التي حملتها مبادئ عصر التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر ليؤكد خلافاً للحق الوضعي الذي قام على اللامساواة أنّ العقد الاجتماعي ما بين السلطة السياسية والشعب يجب أن يستمد مبادئه من الحق الطبيعي للإنسان في الحرية والمساواة (19).

وقد اعتبر فرنسيس مراثش أنّ ثاني أنواع الحرية هي الحرية السياسية التي اعتبرها حقاً طبيعياً لا يمكن التنازل عنه بأي حال من الأحوال ويجب أن يكفل للإنسان حق مراقبة السلطة السياسية وتقيدها بقوانين عادلة تحفظ الصالح العام وتؤمن حرية الرأي والتعبير وتضمن المساواة الكاملة أمام القوانين ولذلك ندّد

حلولاً جذرية لهذه المشكلة، فالحل الأنسب الذي يمكن استخلاصه من مؤلفاته، يقوم على الإقرار بالمساواة بين الجميع في الحقوق السياسية وتقليص الفروق الاجتماعية الحادة بتعاطف الأغنياء مع الفقراء وموازرتهم (25).

أما رابع هذه الأشكال من الحرية فقد حددنا مراش في حرية المعتقد، وقد اتخذت الحرية الدينية في فكره أبعاداً هادفة إلى التحرر من التعصب الديني والطائفي وعدم تسخير الدين لخدمة أغراض خاصة بالإضافة إلى ذلك فقد أقر مراش بمركزية العقل والعقلانية في تأويل النصوص ليؤكد على قدرة العقل البشري على تأويل المسائل التي لا يوجد لها تحليل في كتاب منزل أو في إجماع مؤثر. وبذلك يقع مراش في طليعة النهوضيين العرب المناادين بمرجعية العقل حتى في الأمور الدينية لأنه يجعل من العقل الإنساني الفصيل في عملية تأويل الحقائق الدينية وتعليلها. وخامسها رفضه المطلق للعبودية والرق من منطلق إيمانه بحرية الإنسان الأدبية وبحقوقه الطبيعية. وفي روايته غابة الحق ينقل على دفاعه المستميت عن مسألة الحق الطبيعي للإنسان في الحرية والمساواة حيث يقول: «فمن المعلوم لدى العموم أن الطبيعة البشرية قد خلقت في كمال الحرية الأدبية... فمن أين يصوغ لبني هذه الحرية الإنسانية أن يبيحوا تمزيق جلبابها بأنياب الأغراض لبعضهم البعض» (26). ويخاطب مراش «ملك العبودية»: «كم يكون خشناً بربرياً من يتعاطى بيع أو مشترى أشباهه في الطبيعة وعدلاته في الحد والرسم. وكيف يمكن للإنسان الطبيعي أن يشاهد إنساناً نظيره مغلولاً بشيود التعبد والأسر ولا يحجم غضباً... فهات أعرب لآ أيتها السيد عن الامتياز الطبيعي الحاصل بينك وبين عبدك البائس وقل لنا ما هو الفرق بينكما... فمن أين أبيع لك مشترى الإنسان وعذابه وقهره يا أيها الظالم العتيت وكيف تمكنك الطبيعة الإنسانية من مجاوزة حدودها وشرائعها بهكذا أفعال شريفة» (27). ومن

ثمة لم يتردد فرنسيس مراش في ضوء إيمانه بنظرية الحق الطبيعي في وصف المفاهيم اللاهوتية عن «أن الله قد خلق مولى وخلق عبداً وأن الكتاب نفسه قد أمر بطاعة العبد لمولاه وصرح بدعوى هذا ودعوى ذاك بأنها مفاهيم لا تطاق وأنها كالفشار الأعمى ومن هنا فكل الأنام سواء من الملوك إلى رعاة البهائم» (28). لقد كان المنطق الأساسي للحرية الطبيعية في فكر فرنسيس مراش ينطلق من فرضية أن الناس يولدون متساوين وأحراراً، وأن أصل العبودية واللامساواة هو اجتماعي وليس طبعياً.

أما سادس أنواع الحريات فهو حرية المرأة، التي وإن لم يجعلها مراش صنواً موازياً مساوياً للرجل، فقد دعا إلى معاملتها بما يتلاءم ولطف جوهرها ونبل مكانتها في المجتمع. ومن ثمة أكد مراش على حق المرأة في التعلم والتربية وفي اختيار شريك حياتها. وهو بذلك متقدم على أطروحات جبران خليل جبران وقاسم أمين بتشديده على صون كرامة المرأة واحترام دورها في المجتمع وحققها في التعلم والتفكير بما يحق حقها ويكفل التمدن المجتمعات وتقدمها (29).

ومن ثمة لأن الحرية والتمدن أمران متلازمان في نظرة مراش للحياة، فالتمدن والحرية هما في آن واحد دولة العقل والعلم والحرية والإيمان والأخلاق، فالعقل يؤكد الحرية الإنسانية، أما الحرية فهي شرط تقدم العقل وارتفاعه. ثمة تلازم في فكر مراش بين دعائم الحرية والتمدن فكل دعامة من هذه الدعائم فاعلة في غيرها متفعلة بها في تألف وانسجام يؤديان في النهاية إلى الانفلات من عبودية التوحش واستبداد الجهل ومن ثمة إلى قيام دولة التمدن والحرية السياسية والعدالة الاجتماعية. لقد حفلت آثار فرنسيس مراش بهذه الأفكار التي تبوأت الحرية المركز والصدارة داخل المجتمع التمدن المنشود منذ أول مؤلفاته دليل الحرية الإنسانية الصادر سنة 1861.

تقوم مسألتنا الحرية والتمدن في فكر مراش على

المبادئ والأسس التالية والتي يمكن استخلاصها من مجمل مؤلفاته وقصائده ومقالاته:

- الحكم العادل والمساواة بين جميع المواطنين دون تمييز أو تفریق لتحقيق الصالح العام «بتمهيد سبل العلوم وتسهيل طرائق التجارة وتقوية وسائط الصنایع والاشتغال ومساعدة الزراعة والفلاحة وقطع أسباب التعدي» (30).

- تقديم الرابطة الوطنية على الروابط القبلية والطائفية وكان مراش يعتد بعرويته وهو أول من نادى بالانتقال من ثقافة وتعصب الملة إلى الدفاع عن ثقافة الأمة. إن مسألة انتشار التمدن في مجتمع «مملكة التوحش والعبودية» مرتبط بتحوله من مجتمع طائفي إلى مجتمع مدني. وقد رأى مراش أن حل هذه المسألة ممكن بواسطة تطبيق «شرائع التمدن وقوانينه» (31). من هنا يدعو بلاده ويخص العرب فيها إلى «محبة وطنية منزهة عن أغراض الدين» (32) وهو ما يعني استبدال «حب الملة» أو «الرابطة الملية» بـ «حب الوطن» أو «الرابطة الوطنية». إذ أن «حب الوطن» على حد تعبيره هو الأساس الأول للتمدن، الذي به «صعدت الأمم الغربية إلى أعلى طبقات الشرف الإنساني» (33). ويعني التحول هنا من مملكة التوحش والعبودية/المجتمع القروسي/المجتمع الطائفي إلى مملكة التمدن والحرية/المجتمع المدني/المجتمع الحديث وانتقال العرب من جنس تحكمه التناقضات «الفسيفسائية القبلية والملية والطائفية إلى هيئة اجتماعية» على حد تعبير مراش (34).

- رفض كل ما يتعارض مع حقوق الإنسان الطبيعية في الحرية والميش والكرامة والتفكير والمعتقد ومن ثمة جمع مراش بين الحقوق الطبيعية ومقومات الحرية الإنسانية وما يتعلق بها من شروط الاستقلالية.

- الاهتمام بالعلوم ومحاربة الجهل الذي عدّه مراش نبراس الممالك المتوحشة في مقابل العلم نبراس

الممالك المتورة التي تعتمد العقلانية لمحاربة الأوهام والخرافات (35).

اعتبر مراش أنّ القرن التاسع عشر قد احتلّ الصدارة بين القرون كلها بفضل العلم الذي «مهّد له المسالك وأوصله إلى ذلك... بفضل العلم تقدمت جيوش العلم الزاهية مستطية متون الاختراعات البديعة والمعارف الكاملة متورة بأنوار أسلحة الحكمة والعدل ومدعمة بدروع الحرية الإنسانية» (36). أما الجهل فقد عدّه مراش «آفة الإنسان» (37). فهو «قاعدة التوحش ودعامته وعلامته ورايته» (38). ينقل لنا مراش موقفه المتصرر لسلطة العلم في المحاوراة المتخيلة التي جمعت العقل بالحق في رايته سياحة العقل والتي نشرت في مجلة الجنان سنة 1871:

«...لحق العقل بالحق وسارا معا حتى بلغا قمة عالية وأشرفا على جميع النواحي وهناك أطلّ العقل فرأى أوصاف واسعة وظلاما مخوفاً يعتكر ويدلهم عليها سحابة نارياً يظللها وأصواتها هائلة تندفع من جوف ذلك الظلام... فزلزلت الأرض مدهورا من هذا المشهد الذريع وغدا ما هذا المنظر الجهنمي. فأجاب الحق أنّ هذه الأرض التي نراها هي العالم المأمول وهذا الظلام هو الانقياد والجهل وذلك السحاب الناري هو زفرات الذين يهيمنون في عشق الحقيقة ويطلبون وصالها ولا يمكنهم من ذلك رقباء الأباطيل» (39).

تظلّ هذه الدعائم متلازمة فيما بينها في فكر مراش فكل دعامة ترتبط بالأخرى ارتباطاً عضوياً ولكن الحرية تظلّ هي الدعامة الأولى والمركزية بين دعائم التمدن التي طرحها مراش في سياق رؤيته الليبرالية لمستقبل المجتمعات العربية شرط التحرر من الجهل الذي اعتبره مراش «قاعدة التوحش ودعامته وعلامته ورايته». وما الإنسان إنسان إلا بالعلم ووحش ضار بالجهل الملم، فالجهل عثرة السائر ووعكة الحائر وعماء الناظر وتبه الضائع وصمم السامع وأيتما حلّ حلت الملائح وزلت القبائح وسقط الغار ونهض

يكتب في مجلة الجنان عن «لماذا نحن في تأخر؟» وهذا عبد الله التديم يتساءل في مجلة الأستاذ «بم تقدموا وتأخرنا والخلق واحد؟» ويتطرح شكيب أرسلان التساؤل الشهير الذي لا يزال ينير عتمة الكتابات العربية إلى اليوم: لماذا تقدم الغرب وتخلف الشرق؟ (44).

كان هاجس فرنسيس مراثي الرئيس يكمن في التفكير في أفضل السبل للنهوض بالمجتمعات العربية وخاصة في تحويلها من الطور القروسي المكون من «مجموع من كل قبيلة وملة تحت السماء» (45) إلى مجتمع الرابطة الوطنية الذي تسوده «شرايع التمدن» (46). لذلك شكلت مسألة التمدن قضية محورية في كتاباته. يربط مراثي بين التقدم وإدراك التمدن في التنظيمات والقوانين الكفيلة بإصلاح أحوال المجتمعات، وقد اعتبر أن للتمدن دعائم أربع لخصها في تهذيب السياسة وتنقيف العقول وتحسين العوائد والأخلاق وصحة المدينة (47). وهي ذات الدعائم التي يعاود طرحها وتعليقها في كتابه مشهد الأحوال ~~تأخر عن التمدن~~: «ولما احتاج الإنسان إلى لوازم الحياة الاجتماعية» وبواعت السكنى الانتظامية أفضت به الضرورة إلى التمدن والآنقاب ولجم الطبيعة بالأداب ليحسن نظام الجماعة في سلك الاتصال وتسهل سبل الأفعال والأعمال وتتميز الأشخاص مجتمعة وتهذب الأطباع المنذفة» (48).

وقد أثلب مراثي على غرار باقي رواد النهضة العربية ممن سبقوه في زيارة المدن الأوروبية وخاصة باريس (49) في وصف مظاهر التمدن العمراني والتقدم الاقتصادي والعدل الاجتماعي ولكنه تميز عنهم بالفاذ إلى سبل هذا التمدن وجوهره الذي جعله رهين إعمال العقل وإطلاق ملكات الفكر والابداع والاجتهاد وهو ما نلمسه في قوله الممجّد للسائد والفكر «فما للكلل هناك موضع ولا للملل موضع... وما للأفكار تناوب على الأفواه أو نوم في أعماق الرؤوس، هنالك الجميع يسابقون في ميادين

العار وسكنت صواحج الفكر ونطقت جوارح العي والحصر ونكس رأس المعلوم والمقبول وشمخ أنف المجهول والمردود ووقع الأجدع وتسلى الكنع وسبق ذو القزل وأصاب ذو الشغل وأغتنى اللثيم وافترق الكريم... وتترج رأس السير وتقيمت أرجل الأمير. على أن الجهل هو مصيبة الجاهل وعطش في المناهل ومع ذلك فلا يريح الجاهل صاحب الفرح عدو الترح ساكن البلى رائق الحال مرتاح اللب، خالي القلب، يسم مدى الدهر ويقفه في كل أمر ولا يعيا بالحال ولا يفكر إلا بالمحال فتراه هائما بالأموال وضاربا في وادي الآمال، يتوقع المراتب ولو بعلت عنه ويستعطف المناصب ولو نفرت منه ويستحب الباغض ويستغنى القايض وربما تقلد السيف وهو الجبان وطلب الكرامة وهو المهان» (40).

3 - التمدن والعلاقة مع الغرب عند فرنسيس مراثي

مثلت مسألة التمدن والعلاقة مع الغرب أبرز الأسئلة التي تطارحها رواد النهضة العربية، فالهاجس آنذاك كان متمركزاً في الرغبة في تخطي حالة الانحطاط المهيمنة على العالم العربي ومواجهة التحديات السياسية والاجتماعية والحضارية التي طرحها الغزو الاستعماري الغربي بدءاً من حملة نابليون على مصر (1798-1801) (41).

وقد شكّلت حملة نابليون بونابارت على مصر (1798-1801) حقن الأسئلة اللامتوقمة الذي ولد فيه المثقف العربي الحديث بعد أن كشفت عن تخلف الشرق وتقدّم الغرب. وكانت الأسئلة القسرية، التي فرض المستعمر صيغها وألزم المهزوم بإجابات لم يتعوّد عليها، انطوت الأسئلة القسرية على التشكي والحيرة وعلى فضول يعاند عادات الفكر ولا يستطيع أن يتحرّر منها (42). وقد تحوّلت الصحافة العربية طوال القرن التاسع عشر إلى محطة إنذار (43). فهذا سليم البستاني

هنا تصدع النعمى، هنا يرقص

هنا تبسم للندى، هنا الخط حاضر

هنا النفس تخلو في هواجس سرها

فخوي بما تصير إليه الخواطر (25).

في هذه المرحلة من فكر مراش مثل الشرق والغرب طرفي ثنائية التوحش/التمدن أو النور/الظلام أو الصحراء/الجنة لينخرط على غرار جل رواد النهضة في مأزق المقارنة بين واقع التقدم والتمدن الغربي مقابل التأخر الشرقي والفوات التاريخي العربي (53). وقد ردّ مراش ذلك إلى عدة عوامل أبرزها سيادة العقلانية في الغرب في الفكر والسياسة والاجتماع والمعرفة (54). في حين فشلت الإصلاحات في تحويل الدولة العثمانية من دولة السلطان إلى دولة التنظيمات الحديثة بل أعادت إنتاج مملكة التوحش والعبودية وموتها بتشور تحديثية ينهض فيها ملك التوحش متحلاً بـ **زَيِّ ملك التمدن** ولم تقص إلى التقدم بل إلى إعادة إنتاج **الأنظمة** وتميز وحدة السلطنة واستقلالها الوطني بل تحويلها إلى دولة شبه مستعمرة تن تحت نير التسلط الأجنبي على حدّ تعبير مراش. ولم تساو ما بين القوميات والأمم بل أثارت الأحقاد القومية والطائفية فيما بينها وداخل الأمة الواحدة نفسها (55). في مقابل ذلك تدعمت الرابطة الوطنية في الغرب بسبب غياب النزاعات الأهلية والطائفية. يقول مراش عن المجتمع الفرنسي: «الأمة الفرنسية تتموج على بعضها كقصعة واحدة بدون نزاع في جزئياتها ولا انقسام في كليتها، سابعة في بحور الأمن والسلام، راقلة بأذيال الحرية الكاملة بدون خشية من التعثر بأشواك سيادة بربرية أو سلطة ضارية... بدون قلق من وقوع سيوف سافك دماء أو انتشار نار خيانة لابسة ثياب الدين والدنيا... ولا دعر من سطوات شرعية مارقة... وهكذا فكم تستميل الإنسان هذه الديار التي تمنع عنه

التقدم والفلاح ويكافحون بأسلحة المغايرة» (50) لقد شهدت صورة الغرب في كتابات الرحالة العرب تبايناً ملحوظاً، فهناك من أتبهر بمتجزات الغرب انهياراً شديداً إلى حد الدعوة إلى التفرغ، أي الأخذ بمظاهر حياة المجتمع الغربي ونقل أفكاره ووسائله التقنية، إذا أراد العرب إصلاح تخلفهم والحقا بركب الحضارة العصرية، وعلى العكس منهم كان هناك من حارب هذه الدعوة وذكر بضرورة العودة إلى التراث والتمسك به. وقد اقترح فرنسيس مراش في رحلته الباريسية من الدعوة الأولى من منطلق إصلاح الواقع المعيش إذ نجده قد بُهر في البدايات بمتجزات الغرب العمرانية، وتوافق الحضارة الغربية مع أسس ومبادئ التمدن كما تصورها، ورأى في باريس فردوساً أرضياً، فهي مصبّ أنهار المجانب، وموقع أنوار التمدن والأدب، فيها العمران يتجلى في أروع صورة، إنّ من حيث النظافة والترتيب والانتان في شوارعها، أو من حيث الراحة والثروة والأمن والأمان في ربوعها، حيث الكل مقبلون على العمل والإبداع والاختراع دونما كلل أو ملل (51).

لم يستطع مراش أن يخفف من انبهاره بما شاهد عليه باريس من تقدم وحضارة وعمران وبناء وجد وعمل وحركة دؤوب وعدل وعقل وتمدن وأخلاق وحرية، كلها مفردات عجت بها رحلته، فلم يتوقف عن توظيفها وصقلها وعرضها أمام القارئ لينحشوا لدمشتة أمام مظاهر التفوق الغربي في ميادين العلوم والصناعات وفي كل نواحي التمدن والتقدم. لقد أظهر مراش في رحلته إلى باريس إصراراً على طرق معالم هذه الحضارة رابطة هذه المعالم بالفكر الغربي وأصلاته وفي ذلك يقول:

إلى جنة الفردوس هل أنا سائر

تري أم إلى دنيا أخرى مسافر

فيا حسن هذا السير والركب

ويا لطف أرض كللتها المفاسر

مقالات «سياحة العقل» و«يوم باريز» و«التمدن المتوحش» وقصائد «العرب والإفرنج» و«قالوا تمدنت الدنيا» و«نبوءة الماضي» التي عُبِّرَ فيها عن خيبيته بما آل إليه تمدن الغرب من حروب وسفك دماء وجشع وفقر، بما بات يهدد الانسانية بالشقاء. وفي ذلك يقول: «بئس التمدن الذي به قد أصبح الانسان وهو على شاو الانسانية أوحش الوحوش وأقطع الحيوانات، بل صار يجب عليه أن يتخذ الوحوش الغازية نموذجا له في سلاستها وإناستها عندما تكون آمنة في أغوارها وراقلة في أوكارها» (60). بدا عند مراثي أن الانسان في حالته الطبيعية أكثر أمنا وسلاما، وعاد يمتدح الحياة الطبيعية ما قبل المدنية والثناء على فضائل العرب في مقابل لوم الغربيين وحقدهم وجشعهم. ولكنه مع ذلك ظل على حماسه لإنجازات التمدن الغربي العلمية والثقافية وإيمانه بالتقدم الذي تحقق في القرن التاسع عشر «سلطان القرون»، على حدّ تعبيره.

تجدر الإشارة إلى هذا الموقف عن رؤية متقدمة متنورة فلم يذهب إزاء انحراف الغرب عن القيم والمبادئ الليبرالية إلى حدّ إدانة الليبرالية ذاتها ورفضها، بل بقي الفصل واضحا لديه بين الغرب الليبرالي التنويري والغرب الكولونيالي. إنّ رفض مراثي للغرب الاستعماري لم يمنع استيعابه العميق للغرب العقلاني إذ رأى المجتمع المدني تعبيرا اجتماعيا عن قوانين العقل، فقد فسر مراثي مدنية الغرب بأنها نتيجة ما بلغ إليه العقل من التقدم والنجاح لقلب ممالك الظلام، يقول فرنسيس مراثي: «لقد أضاع عالم العقل وتمزقت سجون الظلام وانقلبت ممالك الأباطيل والأضاليل وانحطت العبودية... وارتفعت الحرية على أوج الوجود... فأى قوة أوقفت دوران الدم في أوعيته بعدما أجراه فكرها مع أنّ ذلك حبس وذلك سرق وهذا شجب وذا اضطهد» (61).

غير مسلوب وأمنا غير مثلوم وحرية غير مأسورة وحية غير مهددة ولا مذعورة» (56). ولكن هذه الصورة الزاهية الباهرة أخذت في التحول والتبدل منذ السنة الثانية لإقامته في باريس فلم تعد عنده الجنة التي تراءت له في البدء بل أصبحت تمثل عنده القهر والعذاب والأغتراب. وقد ذهب البعض إلى الاعتقاد بأنّ هذا التحول في موقف مراثي مرّة تدمور وضعه الصحي، ما جعل الدنيا تراءى له قائمة سوداء، ويغلب عليها القنوط واليأس والتشاؤم. لكن مقالات مراثي في الجنان بعد عودته من باريس وقصائده في مرآة الحسناء تكشف أنّ ثمة أسبابا فلسفية وسياسية واجتماعية تقف كلها وراء انقلاب موقف مراثي من الغرب. فلا يمكن فصل التبدل الحاصل في فكر مراثي وموقفه من التمدن الغربي عن الأحداث التاريخية التي عرفتها أوروبا عامة وباريس خاصة في نهاية الستينات وأول السبعينات من القرن التاسع عشر.

في هذه الحقبة اشتعلت الحرب الميوسينية الفرنسية (1870-1871) واجتاح الجيش البروسي هذه مناطق من فرنسا وحاصرت باريس بداية من شهر مارس سنة 1871 وأقام العمال حكومة ثورية بعد انشاء كمونة باريس (57). وهو ما جعل مراثي يرتد عن مواقفه المبدئية الممجدة للغرب ولتمدنه، ومن ثمة كشف عن تناقض المدنية الغربية ومفارقاتها عندما شاهد حريق باريس ومشاهد الدماء والدمار والإعدامات القذيمة وما رافقها من نزاعات دموية (58). يقول مراثي إنّ الأوروبيين قد أصبح مهمهم «تعداد ما عندهم من عدة الفتك والذبح فيقولون عننا كذا من الكتابات والفيالق، وكذا من المدافع والبنادق ولنا بوارج للهدم والبراج للصدّ والصدم، فيا ليت شعري ماذا أقول عن تمدن أصبح فيه سفك الدماء أهون من سكب الماء» (59).

ففي هذا الإطار التاريخي بالذات كتب في الجنان

الخاتمة :

العربي الحديث، وتبدو أهمية ذلك في أن مراثي أعاد صياغة أهم نظرية في الثورة الفرنسية وحوّلها إلى فلسفة سياسية كما أنّ مراثي أول المنادين بالرابطة الوطنية المنزهة عن الأغراض وبالرابطة القومية الحضارية للعرب القائمة على وحدة اللغة والتراث بدلا عن التعصب الديني والفن والنزاعات الطائفية .

يعتبر مراثي في طليعة النهضة العرب الذين طرحوا بالحاح مسألة المشاركة السياسية والاجتماعية للتطبيقات الكادحة في اتخاذ القرار وقرّير المصير بدلا من العيش على هامش المجتمعات، وهو ما جعله يغير موقفه من حضارة الغرب في إشارة استباقية إلى نقد الحضارة الغربية الناشئة آنذاك والمزهوة بانتصاراتها وفتحاتها داخل أوروبا وخارجها، فقد كان أول من ألصق في الفكر العربي الحديث صفة التوحش بمدينة الغرب في مقاله الشهيرة «التمدن والتوحش» في إشارة إلى انحراف الغرب عن قيمه الليبرالية الانسانية وفي نقاب صراخ بالانحرافات الحضارة الغربية ونتائجها الكارثية على المجتمعات وانحراطها في المشاريع الكولونيالية .

يمثل فكر فرنسيس مراثي محطة تأسيسية بالغة الأهمية في الفكر العربي الحديث في لحظة صدامه بالآخر الغربي واكتشاف تأخره التاريخي وأزمته الحضارية المستفحلة في مواجهة الغرب الزاحف بأفكاره وتراثاته التقنية والعلمية والعسكرية والتجارية. يقول جابر عصفور: «كان مراثي واحداً من العقول الاستثنائية التي حلمت بالنهضة وسعت إلى تأسيس الحضور المحدث للمجتمع المدني الذي كان أملاً أكثر منه واقعاً في الوقت الذي كسب فيه أمثاله» (62). كان فرنسيس مراثي أول من أسس فكره السياسي والاجتماعي على الحرية بين مفكري عصر النهضة العربية، التي وضعها في إطار فلسفي وإنساني وجعلها تنصير اهتمامات الأمم، التي تروم القطع مع ظلامية القرون الوسطى إلى أنوار التمدن والترقي في العصور الحديثة. كما أنّ فرنسيس مراثي هو أول مفكر عربي حديث يدين الرق إدانة مطلقة على أساس الحق الطبيعي، بعد أن صاغ بفرطيه «العهد الاجتماعي والحق الطبيعي» على نحو متزايد إذ أنّ هذه الصياغة تكاد تكون مفقودة في الميراث التنويري

الهوامش والإحالات

- (1) محدي دارح، مراجعة كتاب محنة النهضة ولعل التاريخ في الفكر العربي الحديث، المقدمة، المجدة التونسية لعلم الاجتماع، تونس، العدد 2: ديسمبر 2008، ص. 219-214
- (2) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة 1914 - 1998 : الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1975
- (3) رزق الله حشون. (1825-1880) متفح حلي من أصل أرمني، أسس سنة 1855 أول صحيفة عربية غير رسمية في العالم العربي لتغطية أحداث حرب القرم «مرآة الأحوال». سُجس وهرب من السجن وحلّ به الترحال في آخر الأمر في لندن يقول قسطنطين حمصي: «لما انتاب به الكفة ألقى عصا الترحال في بلد لندن... ولما ينس من العودة إلى بلاده أعاد نشر جريدته «مرآة الأحوال» وكان نشرها في القسطنطينية مدة وكان يكتبها في لندن محطه الحسن ويطلعها على الحجر على ورق صقيل رقيق جداً ثم يبعث بها في البريد

في علف محتومة إلى أطراف الأرض وفيها من الفصول الشائعة ومقالات الاعتاد على سياسة الحكومة العشائية يومت والتشيد رجائها والتشيع على جور أعمالها وطرق ارتكابهم في متظلمهم ما أبقظ الجمون وحرك السكون ولم يزل يشرها حتى أدركته الموت. انظر قسطنطين حمصي، أدباء حلب ذور الأثر في القرن التاسع عشر، حلب، المطبعة للرونية، 1925، ص. ص 11-8.

(4) جبرائيل عبد الله دلال، (1836-1892) من دعاة الحرية المشهورين في ذلك العصر كتب مقالات وقصائد ألهمت عواطف المتقنين في عصره. واشتهر بقصده «العرش والهيك» التي تناولت استبداد الملوك ونسب رجال الدين والتي أودع بسببها السجن وبقي فيه حتى وافته الأجل. انظر قسطنطين حمصي، مرجع سابق، ص. ص 45-32.

(5) فيليب دي طراري، تاريخ الصحافة العربية. يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقا وغربا مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم، بيروت، المطبعة الأدبية، 1911، الجزء الثالث، ص. 82.

(6) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، القاهرة، دار الهلال، 1973، ص. 201.

(7) فيليب دي طراري، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص. 241.

(8) للمزيد من التفاصيل انظر مريانا مراش، بت فكر، بيروت، المطبعة الأدبية، 1993، وأبطوان شعراوي، آل مراش والصلوات الأدبية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مجلة الصاد، حلب، العدد التاسع، سبتمبر، 1990.

(9) للمزيد من التفاصيل انظر كرم الحلوة، الفكر الليبرالي عند فرنسيس مراش: سته وأصوله وموقعه في الفكر العربي الحديث، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص. ص 19-20.

(10) محمد جمال باروت، حركة السوي العربية في القرن التاسع عشر: خلفه حلب، دراسات ومحتارات، دمشق، وزارة الثقافة، 1994، ص. ص 82-153.

(11) عائشة الدماق، الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حلب، دار الفكر، 1972.

(12) يوسف فرح عماد، حركة أدبية في حلب خلال القرن ثامن عشر، بيروت، دار الحديث، 1998، ص. 61. للمزيد من التفاصيل انظر أمي موسى سير، تفكير العربي في العصر الحديث، (سوريا من القرن الثامن عشر حتى العام 1918)، بيروت، دار الحقيقة، 1973.

(13) فلاديمير لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية، موسكو، دار التقدم، 1971، ص. 157.

(14) وجيه كوزثاني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العشائية في بلاد الشام. مسلة أطروحات الدكتوراه، 13، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ص. 15.

(15) ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي في لبنان، سوريا ومصر، ترجمة بشر السباعي، بيروت، دار ابن خلدون، 1978، ص. 13.

(16) كرم الحلوة، مرجع سابق، ص. ص 19-20.

(17) نفس المرجع، ص. 68.

(18) نفس المرجع، ص. 24.

(19) نفس المرجع، ص. 114.

(20) جمال باروت، مرجع سابق، ص. ص 75-78.

(21) سامي الكيالي، الأدب المعاصر في سوريا، (1950-1958)، القاهرة، دار المعارف، 1959، ص. 44.

(22) فرنسيس مراش، التصديق المتوحش، بيروت، مجلة الجنان، 1870.

- (24) كرم الخلو، مرجع سابق، ص. 108.
- (24) فرنسيس مرائش، رحلة باريس، بيروت، المطبعة الشرقية، 1867، ص. 113.
- (25) كرم الخلو، مرجع سابق، ص. 118.
- (26) فرنسيس مرائش، غابة الحق، حلب، المطبعة المارونية، 1865، ص. ص. 123-124.
- (27) نفس المرجع، ص. ص. 126-127.
- (28) نفس المرجع، ص. 129.
- (29) مريم سليم وآخرون، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
- (30) فرنسيس مرائش، غابة الحق، مرجع سابق، ص. 78.
- (31) نفس المرجع، ص. 69.
- (32) نفس المرجع، ص. 103.
- (33) فرنسيس مرائش، دليل الحرية الأسبانية، حلب، 1862، مقالا عن عائشة الدباع، الحركة الفكرية في حلب، ص. 131.
- (34) نفس المرجع، ص. 133.
- (35) كرم الخلو، مرجع سابق، ص. 21.
- (36) فرنسيس مرائش، غابة الحق، مرجع سابق، ص. 4.
- (37) فرنسيس مرائش، امرأة الحناء، بيروت، مطبعة المارونية، 1872، ص. 80.
- (38) فرنسيس مرائش، مشهد الأحوال، بيروت، المطبعة المارونية، 1870، ص. 36.
- (39) فرنسيس مرائش، سباحة النمل، «حديث» محمد «الأول» السيد الأول، «عزم الثاني» 15 نيسان، 1871، ص. ص. 209-217.
- (40) فرنسيس مرائش، العدم والخلع، مقالا عن جمال مارون، مرجع سابق، ص. ص. 193-194.
- (41) Majdi Farch, Confrontations et rencontres culturelles entre l'Orient et l'Occident en Egypte de la Révolution et de l'expédition française à la renaissance égyptienne (du XVIIIème milieu XIX ème siècle), Fichier national de reproduction de thèse, ISSN : 0294 1767, 431 pages, Université de Lille III, 2006.
- (42) Majdi Farch, Les Egyptiens et les Lumières pendant l'expédition de Bonaparte, Mémoire de DEA en Histoire, Université de Rouen, 2000, pp. 11-12.
- (43) تعد الصحافة من أهم الوسائل التي اعتمدها رواد النهضة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في بشر الوعي بالأمّة العربية الإسلامية. نذكر منها على سبيل المثال صحيفة (الحنان) لبطرس البستاني في بيروت (1876) أو (الحلّة) التي أصدرها لويس صابوحي في بيروت، والمتنطف وصعب العديد من المفكرين والصحافيين السوريين واللبنانيين الذين وفدوا إلى مصر بعد أن تعرض المسيحيون لمذابح عام 1860 الذين عرفوا في مصر باسم (الشوام) «مثل سليم نقاش، وميخائيل عبد السيد، وسليم الصمغوري، ويعقوب صروف، وفارس عمر، اللذين أنشأ مجلة المتنطف (1876-1877) وهي مجلة تهتم بعلوم العرب بهدف نشر المعرفة العلمية. للزبد من المتفصيل أنظر السيد سمير عبد المقصود، الشوام في مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003.
- (44) صالح زهر الدين، «نهضة الأمير شكيب أرسلان»، الفكر العربي، العددان 39 - 40، ص. 6، 1985، ص. 170.

- (45) فرنسيس مرائش، غابة الحق، مرجع سابق، ص. 69.
- (46) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (47) نفس المرجع، ص. 111.
- (48) فرنسيس مرائش، مشهد الأحوال، مرجع سابق، ص. 17.
- (49) خليل الشيخ، «صورة باريس في الأدب العربي الحديث»، عالم الفكر، السنة 19، العدد 2، 1988، ص.
- (50) فرنسيس مرائش، رحلة باريس، مرجع سابق، ص. 72.
- (51) نقلاً عن كرم الحلوة، مرجع سابق، ص. 21.
- (52) فرنسيس مرائش، رحلة باريس، بيروت، المطبعة الشرقية، ص. ص. 37-39.
- (53) مجدي فارح «تطويع اللغة والاصطلاح لخدمة النهضة والإصلاح. دراسة في تجربة الترجمة عند الطهطاوي»، مجلة المشكاة، جامعة الزيتونة، العدد السادس، 2008، ص. ص. 143-146.
- (54) كرم الحلوة، مرجع سابق، ص. 179.
- (55) جمال بازوت، مرجع سابق، ص. 81.
- (56) فرنسيس مرائش، رحلة باريس، مرجع سابق، ص. 34.
- (57) كارل ماركس، الحرب الأهلية في فرنسا موسكو، دار التقدم، 1969، الجزء 2، ص. ص. 190-192.
- (58) كرم الحلوة، مرجع سابق، ص. 192.
- (59) فرنسيس مرائش، يوم باريس، مجلة الجئان، 1170، ص. ص. 150-151.
- (60) فرنسيس مرائش، «التمدد المتوحش»، مرجع سابق، ص. 253.
- (61) فرنسيس مرائش، رحلة باريس، مرجع سابق، ص. 124.
- (62) جابر عصفور، مقدمة كتاب غابة الحق لفرنسيس مرائش، دمشق، دار المدى لنشر والثقافة، 2001.

في المنهج الإصلاحي لدى ابن عاشور أو مفهوم الحرّية بين الفقه والسياسة

لبنى الرابحي / باحثة، تونس

تقديم :

لم يكن «ابن عاشور» شأن معاصره بمعزل عن الأحداث السياسية والاجتماعية والتغيرات الفكرية المميزة لتلك الحقبة. فقه نشأ في تلك الفترة التاريخية التي حدّدت ملامحها إقليميا حركة الإصلاح التونسي تلك التي نشطت في القرن التاسع عشر بزعامة «شيخ الدين» وما أُنشأ من نشاط إصلاحي ونهضة اجتماعية وإنتاج فكري تجديدي أسهم إلى حدّ كبير في تحديد فكر «ابن عاشور» وتوجيهه.

1 - المراكز النظرية :

لقد كان الاتجاه الإصلاحي سمة بارزة في فكر «ابن عاشور» وفي حياته ويمثل ركيزة أساسية في مؤلفاته التي تندرج بأشكال متفاوتة في صلب إشكالية العصر: وهي منخرطة في البحث عن سبل التجاوز، والاضطلاع بمسؤولية الإنسان مسلما وعالما وفقها من داخل الدين ومن صلب الفقه.

إن المتتبع لأنكار «ابن عاشور» يجد تصورا إصلاحيًا متكاملًا يروم في أساسه النظري بعنا مطلقًا يتمثل في إصلاح الإنسان للقيام بالوظيفة المناطة به على وجه

الأرض ويحاول في بعده العملي طرح الحلول وتحفيز الهمم «فالعصور قد تبدّلت والأأم قد طارت ونحن فعيدو علومنا وكتبنا، كلّما أحسننا بناءً التقدّم والرفق ونعير الأحوال استسكننا بقديما وصفدا أبوانا» (1).

ولئن كان نشاط «ابن عاشور» وتفكيره مثني الارتباط «بجامع الزيتونة»، فإنه قد أضفى عليه من تجربته وثقافته كثير من الخصوصية وكثيرا من التحرّر فتبدى مشروعه الإصلاحي في شؤليه وتعدّد مستوياته متجاوزا لما تتيحه ثقافة تقليدية، شاهدا على ما توفّر عليه «ابن عاشور» من صفات المعرفة الموسوعية والنظر المستقل والمنزع الاجتهادي (2). ويظلّ الخيط الناظم لجميع ما كتب اعتبار الشريعة مصدر كل إصلاح يقول: «وقد علمنا أن الشارع ما أراد من الإصلاح المنوّه به مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل بالعبادة كما قد يُتوهم بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية» (3).

فالإنسان محور الإصلاح الذي تدعو إليه الشريعة وكل نهج له تعطيل وتحييد للإصلاح عن مقصده وإفراغ له من حافزه، والإنسان أيضا آلة هذا الإصلاح وآية ذلك أنّ الصلاح مرتبط بالفعل، والفعل البشري لا يستقيم إلا متى استند إلى علم ومعرفة هما نتاج العقل إذا توفّرت

عليه مجتمع القطر الخاص وتغلغلت حاجات الأمم ومصالحها بعضها في بعض فأصبح تقارب الثقافة بينهم ضربة لازب(7).

إن مجرد قراءة عبارة للعناوين التي وضعها «ابن عاشور» لكتابات، تكشف لنا بما تحيل إليه من دلالات وما تعبر عنه من اختيارات عن اتجاه فكري واضح المعالم متين الأسس يتوق إلى تحرير الإنسان من الأطر المغلفة للثقافة التقليدية وتنوير فكره بالعلم والمعرفة وشروط إنتاجهما دون إخلال بروح الشريعة ولا تنكّب عن غاياتها ومقاصدها الجليلة مع تمكين الإنسان مما يحقق إنسانيته فعلا في الكون وصنعا للحضارة وانخراطا في الحياة(8).

2 - موقفه من الموروث

لا تتسنى لنا معالجة هذا العنصر دون الوقوف عند «لفظ الموروث» بدءا، فماذا نعني بالموروث ؟

إنّه وكما تحيل صيغة اسم المفعول كل ما ورثه الخلف ^{عنه} الخلف وهو بأكثر دقة «تلك المدونة الصخمة التي صاغها الأسلاف في كل قطاعات المعرفة الشرعية وهي تضم كل العلوم الشرعية بما فيها المقاصد والوسائل والمعرفة العقلية بما فيها من العلوم الفلسفية والمنطقية ويضاف إلى هاتين المعرفتين ما يطلق عليه صفة المهتمش وهي العلوم المنتشرة في مستوى اللامعقول(9).

والموروث مقوم أساسي لكتاب المقاصد ومادة هامة من مواده فكيف كان تمثل «ابن عاشور» له؟

لم يقف «ابن عاشور» من سابقه موقف الجاحد لفضلهم أو المعارض عن بضاعتهم وآية ذلك أننا نجد طي «المقاصد» عودة مطردة إلى كتب التلّف واستحضارا كثيفا لمواقفهم عودة أساسها في الغالب المحاوراة فيها تقليد وتتميم وفيها فحص وتمحيص وفيها إضافة عمادها الدقة والإحكام في الاستدلال والاحتجاج. غير أنّ «ابن عاشور» لا يقف في هذا المستوى موقف

شروط نشاطه واشتغاله، وأؤكد الشروط التي ينشط فيها الذهن وتخصّب الأفكار هي الحرية التي هي بدورها من مستحقّات الفطرة وهي كما يعرفها «ابن عاشور» ممّا نشأ عليه البشر وبها تصرفوا في أوّل وجودهم على الأرض حتى حدثت المزاخمة فحدث التحجّير(4). وبناء على ذلك تتوفر في كتابات «ابن عاشور» وفكره جهاز من المفاهيم بشكل رؤية مميزة للإنسان عن الرؤية السائدة بل هي رؤية تنفض وتفض ما هو سائد، فالإنسان سلطان العالم الأرضي وعمران الأرض منوط بتدبير الإنسان، والعقل هو الآلة الوحيدة لذلك التدبير(5).

ومن ثمة فإنّ تحقيق المناخ الشرعي المطلق -عمران الأرض- وهين الفعل البشري وتحقيق المناخ الاجتماعي وهين انخراط الإنسان في حيّز الفاعلية والتأثير ومساهمته في حركة الحياة فعلا وعطاء، وإذا نحن إزاء فكر نقدي يتصدّى لتصوّر سكوتي للحياة مهملش للإنسان مقدّس لسلطة النص ويرسي تصوّرا جديدا يحل الإنسان والعقل والحرية والمعرفة المفتوحة على مستجدات الواقع محلّا سابيا ومكانة مرموقة فلا يكون النص - المقدّس - نصّا مغلقا ولا يتصلّ منتهى المعرفة وأنما مطلّقا إذ «لو كان آخر المطاف لا تبقى دور العقل ولكان الاستخلاف والتكليف عبثا» ... (6).

مثل هذا يتحرّر الإنسان من القيود الفكرية ويتصدّى لوظيفته في الكون وينخرط المسلم في عصره ولا يعني هذا أن «ابن عاشور» يقطع مع النص ويغير مرجعيته التقليدية وإنما هو في الحقيقة يؤسس لقراءة مقاصدية تتعدى حدود النصوص وتتجاوز ضيق القراءات المذهبية وتنصّر لسلطة الفكر البشري ومنطق الحياة التي تنبذ الركود والجمود. فإذا أضفنا إلى كل ما سبق وعي «ابن عاشور» الحاد بسمّة العصر التي مانتكت تنضج للعيان ونعني بذلك تقارب الشعوب وما تنضوي عليه من خطر يترصد خصوصياتنا تأكدت حاجة الإنسان المسلم إلى النهل من العلوم المختلفة والتزوّد بالمعارف المتنوعة، وهي مطالب مانتفك ابن عاشور يدعو إليها «نحن اليوم نعيش في عصر صار فيه المجتمع الإنساني بمنزلة ما

الانهيار ولا يفرض في الإجلال والتعظيم وإنما هو ناقد مختص يبين حدود هذه الفكرة إذ لم تبلغ من التضخم ما يهيئ لإقامة المقاصد علما واضح الأسس والمناهج.

وإنما كانت أقوالا مبررة عن آراء أصحابها لا غير وقد مكنتهم قريهم من زمن التشريع واجتهادهم من تملك حصن مقصدي كان هاديا لهم في استنباط الأحكام والإصابة في فهم نصوص الشارع وكان ذلك الحصن المقصدي فيصلا بين المجتهد المصيب والمجتهد غير المصيب، ذلك أن أكثر المجتهدين إصابة وأكثر صواب المجتهد الواحد في اجتهاداته يكونان على مقياس غوصه في طلب مقاصد الشريعة⁽¹⁰⁾. وهو قول وإن ورد في سياق الاحتجاج بسلف الأمة في الاهتداء إلى المقاصد والاستئانة بها في الاستنباط لإثبات المقاصد فإنه يشي بتميز بين ضروب الفكر وأصناف المناهج التي يزخر بها الموروث فكان اتعالتق مع الموروث، مراجعة ومناقشة ومحاور، ويستين لنا عند إيمان النظر في هذه المناقشات أنها تنوس بين الإنكار والإقرار والاستدراك ولم تخل في الغالب من إضافة وإبداء الرأي.

تمثل القراءة المقاصدية في جوهرها تجلوا للقراءة النصية الحرفية التي تنبأها أهل الظاهر وقد دُمها آئين عاشور طويلا وأنكر منهجهم الذي يجعلهم يقفون عند ظاهر اللفظ ولا يعتبرون بالمعاني فيتوقفون عن إثبات الأحكام لما يجد من حوادث ويجعلون التشريع منظومة مغلفة مادتها أحكام محدودة تنص عليها آيات معدودة وهو تصرف مذموم من جهتين، فهو يطل حقيقة صلاح الشريعة وعمومها الدائم عند ظهور نوازل لا تغالبها في الشريعة أحكام فيصبح المسلم في حيرة من أمره وهو أمر مطرد لتعدد الحياة وتعدد متغيراتها باستمرار. وهو من جهة أخرى يتعارض ومبدأ اليسر والرفق الذي تنص عليه الشريعة إذ يكلف المسلم ما لا طاقة له به عند الاقتصاد على اعتصار الألفاظ في استنباط الأحكام دون اعتبار ما يحف بها من عناصر مقامية وسياقية تحدد الدلالة وتضبطها، الأمر الذي قد يتفر من الشريعة ويقلل من الإقبال عليها أو يدفع دفعا إلى التحايل أو العبث.

ويتزع ابن عاشور في طرح آرائه إلى الدقة والوضوح العلميين انتصارا للحقيقة - في معناها المعرفي - سلطة يوصل إليها البحث والنظر فهو يحدد الأطراف المحددة لدلالة الخطاب أي خطاب ميتا كيف أن حضورها في النص المدون أخفى والبحث عنها لاستكناه دلالاته أو كده، والنظر في الخطاب التشريعي إلى ذلك كله أحوج بقول: «يقصر بعض العلماء ويتوكل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ... ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق. وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع⁽¹¹⁾».

ويعرض من القرائن والأدلة ما يمتاز به موضع التشريع عن غيره من المواضع في أقوال الرسول وفي صفاته وأحواله وبمثل بأخبار تؤكد انتباه المسلمين المواسم للتشريع إلى هذا المدخل، لقد أكد ابن عاشور: «تعلق التشريع بالمعاني لا بالألفاظ ومن ثمة أنكر الخلط الذي يقع فيه بعض الناس بعدم إدراك ما يطال القائل به من المعنى الذي يتعلق به الحكم باختلاف المكان والزمان».

إن استمرار هذه النظرة - الظاهرية - اللفظية يهش العقل ويغيبه ويحيد به عن وظيفته في الكون نظرا وتأملا وتنبيرا ويشيع الوثوقية والاطمئنان السليبين اللذين ركنت إليهما الثقافة التقليدية طويلا فكان المال الذي انتهت إليه المجتمعات الإسلامية انغلاقا فكريا وتخلفا، الوجه الآخر للاستبداد والانغلاق السياسي وغياب الحرية.

وإذا كان موقف الإنكار قد تعلق بالظاهرة عموما وبكل رأي ناشئ عن تعصب لرأي راء أو مذهب إمام عندما باتت المذهبية الضيقة عقلا للعقل وهي لا تعدو أن تكون في حقيقتها محض اجتهاد بشري يعثره كل ما يعثر المجهود البشري من نقص أو زلل ولا يتعالى بأية حال على النقد فإن موقف الإقرار والإجراء والمناقشة والإضافة قد اتصل في الغالب بأعلام هم أقطاب في العلم الشرعي، ورؤاد في علم المقاصد فكان حضور

التنازول والتعاضد لا التقابل فما يستهّ الشرح يرتبه العقل والعقل من الفطرة مركز في طبائع البشر يقول: «واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركز في طبائع العباد» (16).

فحقّل الإنسان قادر على تبيين حقيقة المصلحة وحقيقة أسبابها والمقصد منها ولعلّ هذا الالتفات إلى العقل الحرو التأسيس له هو سرّ اعتداد «ابن عاشور» بالعزّ ابن عبد السلام» فكلاهما يشتغل على نفس الأرض وكلاهما يحاول إدخال هذه الملكة حيز الفعل وتشريكها بل توظيفها في استنباط الأحكام ومن أبرز الفقهاء الذين كان حضورهم لافتا نجد الإمام «القرافي» (17) وكتابه «الفروق» و«فائس الأصول» فأجرى الكثير من آرائه وأضاف ودقّق ما رآه ناقصا غامضا ومن أهمّ المواضيع التي يستحضر فيها القرافي باب انتصاب الشارع للشرع وباب طلب الشريعة للمصالح وباب سدّ الذرائع وباب غلبة الشريعة ومما أقرّه من آراء «القرافي» وأكّده إنكاره عزوف الناس عن الاجتهاد الأمر الذي يكشف خطأ ومساراً فكرياً جمع بين «ابن عاشور» وسابقيه أسامه إعماله العقل.

كما يحضر الشاطبي (18) وكتابه «الموافقات» وقد أفصح «ابن عاشور» منذ بداية كتابه عن تقديره للرجل وتسميته للعمل الذي أنجز وأشار إليه في أكثر من موضع بل إنّ الناظر يكاد يجد المقاصد محاوراة مسترسلة للشاطبي واستنفاً للعمل الذي بدأ، محاوراة فيها كثير من النقد واستئناف لا يخلو من استنارات، فالشاطبي «رجل فذ» وعمله لم يسبق إليه ولكنه لم يسلم في مسأله من خلط وغفلة أحياناً يقول: «والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالثبوت هو «أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي...» فأننا أنقضي آثاره ولا أهمل مهماته ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره» (19).

وما بلغت الانتباه أن «ابن عاشور» يسلك في التعامل مع الموروث في وجهه الخصب مسلوكاً يتمّ عن رؤية للمعرفة دقيقة من حيث هي مشروع غير مكتمل وإكماله رهين البحث والاجتهاد البشري وهذا البحث ليس حكرًا

آرائهم وأقوالهم كثيفا يومهم القارئ أحياناً أنّ «ابن عاشور» متطابق مع السلف مكرّر لأرائه وأطروحاته وإن كان ذلك في صيغة جديدة، تقليديّ فكرياً ومنهجياً. غير أن قراءة دقيقة تكشف عن طريقة في التفكير ومنهج في التأليف ورؤية في طرح ومعالجة المسائل وعقّة في تمحيص الآراء تحمل جميعاً أبعاداً إصلاحية.

لم يكتب «ابن عاشور» بالعرض والتلخيص والتبسيط لمواقف السلف - وهذه مسائل يستوجبها البعد التعليمي - بل نزع إلى محاوراة الموروث ومراجعتها مراجعة تتمّ عن استيعاب له ومحاوراة تشي بقدرته على تحريكه وجراً على تمحيصه.

لقد كان «ابن عاشور» يعتدّ كثيراً بالعزّ ابن عبد السلام (12) أحد أقطاب مدرسة المقاصد في الفكر الإسلامي وإن لم يكن المؤسس الفعلي لها (13) وكتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» مرجع هامّ استمدّ منه الكثير من آرائه وآية ذلك أنّ الكتاب يعالج المصلحة والمفسدة ويجعل جلب الأولى ودرء الثانية مناط القواعد الشرعية جميعاً وهو أمر أساسي في علم المقاصد إنّ لم نقل هو جوهر علم المقاصد وقد تمذّبت نظراً «ابن عاشور» عليه تأسيّاً أو استدراكاً «نقد» في معالجة موضوع المصلحة. لآه على حدّ قول «الجابري» أكثر من أدرك من علماء الإسلام منزلة المصالح» (14).

وكثيراً ما يجمع «ابن عاشور» موقف أكثر من فقيه ثم يأتي برأيه كقوله تعنياً على موقف «الشاطبي» و«ابن عبد السلام» من المصلحة المحضّة التي لا يشوبها فساد «وقد حامّ ذلك الإمامان حول تحقيق الضابط الذي به نعتبر الوصف مصلحة أو مفسدة لكنهما لم يقفا عليه» (15).

لقد وجد «ابن عاشور» في «العزّ ابن عبد السلام» نموذجاً للسلف المفتّح بما يحلّه للمصلحة من مكانة وما ينيطه بالعقل الحر من دور في تحديد المصالح وترجيح الأصلح فالأصلح كاشفاً عن علاقة جديدة - قديمة بين العقل والشرع تقوم على التألف لا

على عصر دون عصر وإنما هو مهمة إنسانية مطلقة بل قد تيسر للأحق من المكنة والاستطاعة ما يتجاوز به السابق.

3- دعائم التشريع بين التأصيل والتأسيس

كيف تم الانتقال من علم أصول الفقه إلى علم المقاصد؟

كنا قد بينا في المنصر السابق أن المقاصد الشرعية فكرة كانت متداولة بين علماء الأصول ومنهج كانوا ينزعون إليه في تدبير المصالح والمفاسد. غير أن معالجة هذا المفهوم ظلت معالجة خافتة مختلطة بمفهوم القواعد الأصولية مكتملة لمبادئ الاستنباط فلم تخرج عنايتهم بالمقاصد الشرعية عن مطمح تجديد وإعادة تأسيس علم الفقه وأصول الفقه. و«ابن عاشور» يعلن انخراطه في درب هؤلاء ولا يجد غضاضة في الاستناد إليهم والنقل عنهم كما لم يجد حرجا في الاستدراك عليهم والإضافة لما أتوا وما أنجزوا وهو ما يشي بنوع من الاستمرارية والتواصل داخل هذا المسار ولكنه يشي أيضا بتوفر ثقافة معرفية غربية في مجال المقاصد قد بلغت مسائلها درجة أن النضج والوضوح يرتقي بها إلى مصاف العلوم.

ظلت نظرية المقاصد تكتمل شيئا فشيئا حتى استقامت علما قائما بذاته مع «ابن عاشور» بتفصاح موضوعه واتصاف منهجه واستواء مفاهيمه من ناحية وبأكد الحاجة إليه من ناحية أخرى وآية ذلك أن نقل الظرف السياسي والحضاري المشحونين بالريب والحذر على المستويين الوطني والعالمي وتوالي الأحداث والإحداثيات التي تحفز العالم والفقهاء قبل غيرهما إلى التصدي للذور المناط بهما عمقت الوعي بالخطر المترقب وضرورة الاعتصام بالمقاصد والتوصل بها لإنفاذ الشريعة والمجتمع إذ «هناك علاقة جدلية بين الوعي بالانحطاط وضرورة الانتعاش منه وبين التفكير في المقاصد الشرعية» (20).

ولم يكن «ابن عاشور» بمعزل عن معاناة ومعاناة الفساد على أصعدة مختلفة فورد عمله «مقاصد الشريعة» على غلبة الجانب التنظيري فيه ذا أبعاد إصلاحية جليلة مناطها غوث ونجدة يقول ابن عاشور: «كان القصد إعانة المسلمين ببلالة تشريع معالمهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتكت النوازل» (21).

كان ابن عاشور يدرك منذ البدء أنه ينجز مشروعا ثوريا على مستوى علم الأصول لذلك تجاذبت هاجس الانجرار عبده ثنائية التأصيل والتأسيس اعتمادا على المراجعة النقدية من جهة المنطلق وتوقا إلى إعادة الاعتبار لبعض المفاهيم المنهجية وتحقيق وإثبات الصفة العلمية للمقاصد من حيث المتبني.

إن علم المقاصد كما هو جلي سليل الفقه وأصول الفقه مرتبط بهما في منشئه وفي مناطه سواء من حيث طبيعته أو من حيث العلماء المشتغلين به الخافضين في مسائله فهو علم شرعي متصل بكل العلوم الشرعية بالوحي أساسا، وهو من حيث مناطه الوقوف على المعاني والحكم التي يتفصدها الشارع في جميع أحوال الشريعة أو المقاصد/متصل بالفقه وأصول الفقه معوانا على استنباط الأحكام وآلة من آلات الاجتهاد. ومن ثمة كانت نشأة علم المقاصد من رحم المراجعة النقدية للفقه وأصوله وكان مناط ابن عاشور تجديد علم أصول الفقه وتأسيس علم المقاصد تأسيسا علميا دقيقا يجعلها أكثر فاعلية في التعامل مع مستجدات الواقع بالاعتماد على معطيات الوحي، ولعل في هذه الفقرة خير تصوير وأدق توضيح لهذا الاستنباط لهذا العلم من ذلك «فنحن إذا أردنا أن ندرن أصولا قطعية للتفقه في الدين حتى علينا أن نعتمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعبرها بمعيار النظر والتدق فنفتني عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها ونضع فيها أشرف معادن مدراك الفقه والنظر ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسجه علم مقاصد الشريعة ونترك علم أصول الفقه على حاله نستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية» (22). ثم إن مسائل أصول الفقه تتعلق باستنباط

الفطرة :

شكّلت الفطرة واحداً من المصطلحات الأكثر رواجاً وتداولاً في الفكر الإسلامي المعاصر بحيث كان «منطلق كل دعوة إصلاح الرد إلى إسلام الفطرة والبحث عن إنسان الفطرة (25)». وما تقتضيه الفطرة السليمة وترتضيه وكان ذلك مدار الإقرار الذي أضفاه الإسلام على كثير من الأعراف والعادات لأنها منضوية بطبيعتها تحت راية الفطرة، إذ هناك علاقة تلازم بين تحقيق المقصد وصيانة الفطرة «ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجد أنه لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من حرقها واختلالها» (26).

وهكذا تكون مدخلا لتعليل الأحكام وإطارا حاضنا لجل المقاصد بل لكل المقاصد. وهي سرّ الاتصال والتزاوج بين ما هو إلهي وما هو بشري».

يقول الشيخ «ابن عاشور» على اتصالها خاصة بمقصد التيسير والسماحة من حيث هي التوسط بين التضييق والتساهل واتصالها كذلك بمقصد الحرية والمساواة وهي جميعها تبيّن آليات تعيد الاعتبار إلى الإنسان مقصداً أساسياً للتشريع وأمرها بالحياة فاعلا فيها من ناحية كما أنها مقاصد تكسب التفكير مرونة وجرأة تحفز المسلم من أغلال وهمية تجسّد فكره وتشل واقعه من ناحية ثانية.

وفي ضوء هذا التصوّر يكون التشريع القائم على المقصد المؤسس على الفطرة اقتضاء عقليا واختيارا حكيماً حرّاً بالناس أن يهتدوا به في سلوكهم وأن يستنبطوا به في تدبّر مصالحهم وأن يستنبطوا به في تحقيق توازنهم النفسي والاجتماعي. ذلك أنّ الفطرة استعداد وتهيج عقلي في نوع الإنسان يؤهله لإتمام التشريع وحضه عليه إلا أنه يحدث نقلة نوعية وجوهرية في البنية الفقهية التقليدية وذلك بتحويل موقع الإنسان من التشريع وعلاقته به، فمن خادم للتشريع يصبح غاية ومناطاً له، ومن خاضع يصبح منتجاً له فاعلاً فيه، ومن ثقة تزول أو تنحسر تدريجياً الهالة القدسية لحساب الحرية والإرادة البشرية.

الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد دقيقة في حين مناط المقاصد أدلة قطعية تضع حداً لكل خلاف وهو آلة للمجتهد يحمل النصّ على ما هو أخرى به من الوجوه وهو بذلك أصل للأصول يحزّر الفقيه من أسر الأطر الضيقة التي آل إليها الفقه، عندما تقلّص الاجتهاد وأبغى التقليد وبهذا يكون معنى تجديد أصول الفقه الذي تطلع إليه ابن عاشور عودة به إلى جذّته ورواته فيتقلّص عمق الفجوة المربعة التي أقضت مضجع المسلم المعاصر وهزّت كيانه بين الأحكام التي يمدّه بها الفقه والقضايا التي يواجهها بها الواقع والأسئلة التي تسفر عنها المستجدات. وفي هذا المستوى تكون المقاصد منهجا نصيبا لإعادة التوازن النفسي والمعرفي والحضاري إلى المجتمع المسلم إعادة عمادها المعرفة والعلم لأنها الشرط الوحيد الذي يخوّل القدرة على مواجهة لحظة حضارية تعصف بكلّ الثوابت.

إن «ابن عاشور» عبّر عن تمثّل دقيق لاستحقاقات اللحظة التاريخية والحضارية التي ينتمي إليها واستيعاب عميق للبيئة المعرفية القديمة ومتطلباتها (23).

لقد اذتكرت مقاصد الشريعة علومه نسيج متشوّق من الأفكار بفضل جهاز نظري متماسك، وبفضل جهاز مفاهيمي دقيق. ومن ثمة تتأكد حاجة الفقيه إلى المعرفة بها وبطرق تحصيلها فهما وتنزيلا وهو أمر يتفاوت فيه المجتهدون، والمقاصد مبحث هامّ وخطير ذلك أنّه أساس لتطوير التشريع تطويراً يجعل منه «كما كان في عصوره الزاهرة عامل دفع وتقدّم للحياة فيجيب المسلمون عن أسئلة عصرهم ويستأنفون دورهم في صنع حركة التاريخ ويخرجون من طور الاستهلاك إلى طور العطاء والإسهام والفعل المثمر الذي سبقهم فيه غيرهم سبقاً بعيداً» (24).

و أمّا الأركان أو الشروط الأخرى التي أكد ابن عاشور على حاجة الفقيه إلى اعتبارها في تقضي مقاصد الشريعة وتمييز مراتبها:

الاجتهاد :

منذ بدء اليقظة العربية الحديثة وشعار فتح باب الاجتهاد يرفع هنا وهناك ومن الاعلام الممثلين لإحياء فكرة الاجتهاد خلال النصف الثاني من القرن 19 «خير الدين التونسي» و«سالم بوحاجب»...

وكان هؤلاء المحددين للمناخ الفكري الذي نشأ فيه «ابن عاشور» وتأثر به وقد لازم هذا الشعار كل التساؤلات الخاصة بالتراث والحداثة واقترون أساسا بطرح مسألة تجديد الفكر الديني والمبحث التشريعي على وجه الخصوص. ولعل ما يفسر هذا الالتفات اللافت إلى الاجتهاد مصدرا للتشريع ومنهجيا في قراءة النص الديني. والقراءات التي نشأت عنه كامن في الثنائية التي يقوم عليها. ذلك أنه في جوهره يتأرجح بين دلالة شرعية - ومناط جهد المجتهد استنباط حكم من دليل شرعي - ونظر عقلي يعيد صياغة وتأسيس الفكر بما يتسق وتطلعات الإنسان وحاجياته.

وقد أدرك «ابن عاشور» هذه الميزة وهذه الأهمية وكان في المقاصد مجتهدا داعية إلى الاجتهاد وقد تأكدت أسبابه لتغير الأحوال تغيراً ملحاً يحدث ما ليس له نظير في العصور السابقة واتسعت دائرة المجموعة الإسلامية واتضحت الهوية ما بين أحكام الشريعة والقوانين التي يخضع لها وباتت الحاجة ملحة إلى بلالة تشريع صميم فكان الانطلاق من المقاصد في تأسيس معقولة الأحكام عملية ضرورية بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات ولا على الظروف والأحوال المختلفة والمتباينة ذلك أن المنهج المقاصدي يعتمد كليات ويتأسس على المصلحة.

لقد وضع «ابن عاشور» في مقاصده «أساساً جديدة للاجتهاد جديدة بان تقلل الاختلاف بين المسلمين في الفروع بتوحيدهم في أصول قطعية أو قربية منها... وبهذا فتح باب الاجتهاد المطلق وكان المسلمون قد ظلوا قاتميين بانقطاع طويلاً» (27). وأكد ابن عاشور في أكثر من موضع أن الاجتهاد كان ولا يزال آلة ضرورية لكل

عصر تحت الأسس الملائمة في ضوء معطياته ومقتضياته وتطلعاته، إنه منقذ الإنسان إلى الشريعة وإلى الانخراط في التاريخ وهو مناط تكليف ومن ثمّة فالأمة أمة إن تركته وولاء الأمور آثمون إن لم يحثوا عليه. إن مناط التشريع -تسريع المعاملات الذي يقصده «ابن عاشور»- إنما هو شؤون الحياة وأحوالها المتبدلة والمتشعبة ولا يمكن لأي منظومة أن تستوعب تلك الحياة في تعقيداتها وتشعباتها ما لم تتأسس على آليات مرنة تتيح لها التجدد والملاءمة بين مرتكزاتها وكل ما يطرأ ويستجد. وعلى هذا الأساس كان الاتجاه المقاصدي في بعده التجريدي القائم على كليات وقواعد عامة مطلقة مستمدة من الشرع المؤسس على مبدأ مشترك بين الناس جميعا وهو الفطرة -والعقل عند ابن عاشور من متعلقاتها- والمصلحة من مقتضياتها مدخلاً ضرورياً ومنقذاً آمناً إلى تشريع أصيل ومعاصر دعامة اجتهاد مبدع ومواكب لا يناقض ما أنشأه السلف ضرورة، ولكنه يقيس للتقليد حتماً بحث على التجديد والانضواء الفاعل في الحياة والتعامل الناضج مع إكراهاتها، ولا يتأنى الوقوف عليها إلا لمن توفرت له من العدة المعرفية والمنهجية بما يتجاوز الشروط التي وضعها ابن عاشور نفسه لا يخلو في ذلك المستوى وفيها لشروط المجتهد التقليدي: سبيل النظر في فقه الشريعة متمكناً من معرفة مقاصدها خبيراً بمواضع الحاجة في الأمة، قديراً على مناعها بالعلاج الملائم إلا إذا اعتبرنا تلك الشروط أيضاً كليات فيعين بدءاً إعادة تأهيل عقل المجتهد وتمكينه من المفاتيح المناسبة للنفاذ إلى العصر وذلك بالانفتاح على منتجات الحضارة الحديثة وعلى أسسها المعرفية من منطق الإيمان بكونية المعرفة الإنسانية حتى لا يتورط في اجترار نفس الحلول لقضايا مختلفة فيعاد غلق باب الاجتهاد من حيث اعتقد أنه أعيد فتحه (28).

خاتمة :

إننا نجد توجهها تنويرياً يسكنها هاجس تطوير البناء الفكري للمنظومة التشريعية حتى تكون ملائمة لمتطلبات الواقع وأسلته، ووعياً حاداً بالتحوّلات

العميقة والمتسارعة وبالحاجة الملحة إلى آليات ومناعج تحقق امتلاك المعرفة التي تحقق القدرة والاستطاعة والثقة فيخطر المسلم عن وعي ونضج وإرادة في حركة التاريخ ويقل - في اطمئنان - على إنسانيته وأدميته ذلك أن مناط المقاصد هو تحقيق التوازن ما بين الولاء إلى التعاليم الدينية الراسخة في الضمائر والاتصال الإيجابي بالحياة ممارسة وإنتاجا.

إنها محاولة للخروج من المأزق الفقهي والحضاري الذي تردى فيه المسلمون عندما فقد الفقه القدرة على التدخل الناجع لتلبية حاجات المجتمع فكان استعانة «ابن عاشور» بمقولة المقاصد إيمانا بإمكاناتها على استيعاب واحتواء الواقع يزخم قضايا ونوازل دون الانفصال عن المنظومة الفقهية ومن ثمة تبدى الاتجاه المقاصدي مسلكا لتجديد التراث وضرورة ملحة لمواجهة متطلبات الواقع وتحديات الحداثة (29).

غير أنه لا يسعنا إلا أن نسجل بعض الملاحظات الالفة عند الالتفات إلى القسم التطبيقي من الأثر بحيث يلاحظ أن «ابن عاشور» وهو ينزل القواعد النظرية إلى وصل إليها من القسم الأول يستعيد الأمثلة الواردة

والتي لم يعد بعضها من اهتمامات المسلم المعاصر، ثم إن إنعام النظر في المقاصد يجعلنا ننسائل إلى أي حد كانت بالفعل قواعد قطعية : ليست حصيلة تأويل وفهم ؟ ألا تتحول هي بدورها إلى عائق عن القراءة ؟

و إذا تفحصنا ملامح العقل الذي يحاول ابن عاشور إعادة الاعتبار له، هل تخلص عن سمات وخصائص العقل الفقهي القديم وهل يستطيع بهذه السمات أن يتجاوز نفسه ؟

إن مقولة المقاصد أو إعادة أشكلة الحرية، من حيث المبدأ ضرورية لتجاوز الجمود التشريعي وهي بلا شك منفذ لإحداث تطوير داخل المنظومة الفقهية، غير أنه حري بالفكر الفقهي المعاصر إن رام تنويرا وتطويرا وتحريرا وتنويرا للمجتمع، وتأسيسا للشرعة، أن يحدد ضروريات العصر ومقاصده ويضبط مسالك الاجتهاد وآلياته لأن اللحظة الراهنة التي يتسم إليها تحكمها أطر معرفية جديدة تقوم على مفاهيم وقيم وأنماط سلوك مغايرة لما يتولد عن أطر المعرفة الكلاسيكية، ومن العصر الحضاري مع إفرزات هذه اللحظة بمؤهلات المعهد الكلاسيكي وآليات الفقه المقموع.

الهوامش والإحالات

- (1) ابن عاشور محمد الطاهر، أليس الصبح بقرين، الشركة التونسية للتوزيع تونس 1967، ص 164
- (2) أنظر درويش حماد، الاتجاه المقاصدي لدى الأستاذ الامام محمد الطاهر ابن عاشور - دلالاته واستنتاجاته، الحياة الثقافية أبريل 2007، ص 117
- (3) ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة قطر 2004، ص 67
- (4) ابن عاشور محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع 1967، ص 162
- (5) محمد الطاهر ابن عاشور، أليس الصبح بقرين، الشركة التونسية للتوزيع تونس 1967، ص 104
- (6) درويش حماد، المرجع الأساسي في تفكير الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، - رحاب المعرفة - السنة الثالثة عدد 14 مارس أبريل 2000، ص 26
- (7) محمد الطاهر ابن عاشور، مجلة جوهر الإسلام، العدد 10، السنة 1998 هـ / 1978 م، ص 16-17

- (8) أنظر دراويل جمال، المتنوعة ودلالاتها في كتابات الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور - وحجاب المعرفة السنة 09 العدد 50 مارس - أبريل 2006.
- (9) عمران كمال، مداخل إلى البدعة والإبداع في الثقافة الإسلامية - درس عام، (مرفوق) قدم لطلبة الماجستير في الحضارة والأدب بكلية 9 أبريل 2006 - 2007، ص 101.
- (10) ابن عاشور، (م - ن)، ص 66
- (11) ابن عاشور، (م - ن)، ص 81
- (12) هو أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الشافعي الحريري الأصل، توفي 777 هـ
- (13) الحارثي محمد عابد، نقد العقل العربي، الجزء الرابع العقل الأخلاقي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000، ص 395.
- (14) المصدر نفسه، ص 595
- (15) المقاصد (م - س)، ص 205
- (16) ابن عبد السلام العز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، الجزء الخامس، نقلا عن محمد الحبيب بلخوجة، ج 2، ص 204
- (17) القرافي، شهاب الدين أبو العباس القرافي توفي 685 هـ، وهو من تلاميذ العز ابن عبد السلام
- (18) الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي توفي 790 هـ.
- (19) ابن عاشور، (م - س)، ص 2
- (20) الصغير عبد المجيد، الفكر لأصولي وإنشكالي السلطة العلمية في الإسلام علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع بيروت 1994، ص 7
- (21) مقاصد الشريعة، (م - س)، ص 5 (22) المصدر نفسه ص 22
- (22) أنظر المحورشي صلاح المير، مجلة الإحياء، عدد 11 سنة الثالثة 1996، ص 196
- (23) دراويل جمال، مقومات المنهج النبوي لدى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ضمن حول مقاصد الشريعة الإسلامية ص 77
- (24) أنظر أومليل علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مركز الثقافي العربي لمغرب، ط 1 / 1985، ص 8
- (25) المقاصد، (م - ن)، ص 181
- (26) الشافعي برهان، من المقاصد إلى الأصول، في، حول مقاصد الشريعة ص 221
- (27) أنظر الجباري محمد عابد، وجهة نظر، المركز الثقافي العربي، 1992 ص 56
- (28) أنظر أومليل علي، (م.س.)، ص 185.

وقفة مع كتاب : «أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر» ليوسف بن عدي

محمد سيف الإسلام بوفلقة / جامعي، الجزائر

التنضوي الإصلاحوي والفلسفي العقلاني والكلامي
البلاغي والمنطقي... (1).

يبي المؤلف أنه ليس من المعقول أن نخرط في
تأسيس خطاب الحدأة والعقلنة في الفكر العربي،
وذلك من دون التأسيس لوعي نقدي، ذلك أن النقد
مكوي من مكويات النظر الفلسفي الغربي، وهذا ما
تجل من خلال جهود، وتجارب مجموعة من المدارس
مثل: مدوسة فرانكفورت، وكذلك في تجربة ديكرت،
وكانت، وجميع هذه الجهود عملت على تحقيق الشرط
الفلسفي للتلفس، وهو: «النقد»، ولذلك فقد كانت
مسيرة الفكر الغربي الحديث والمعاصر هي فكر
مراجعة للماهيات، والأصول، وتفكيك لميتافيزيقا
الوحدة، والاستمرارية، وكذلك الدعوة إلى ممارسة
نقد متوج الحدأة والتنوير حتى يظل الفكر الغربي في
كامل عافيته.

ويشير المؤلف في مدخل الكتاب إلى أن رهان
فصوله هو رهان العقلانية، والتنوير، أي تقريب
وجهات نظر مختلفة من قبل مفكرين عرب معاصرين،
في تدارس التراث العربي والإسلامي، وكذلك بيان
محدوديته النظرية، والتاريخية، أو إبراز امتداداته في

لا ريب في أن إشكالية التنوير والعقلانية في
الفكر العربي المعاصر، تعتبر إحدى أهم الإشكاليات
التي لقيت اهتماماً كبيراً من لدن مختلف الباحثين،
والدارسين العرب، حيث تعدد طرحها وفقاً لوجهات
نظر، ورؤى متباينة، وطروحات مختلفة، وعلى الرغم
من المناقشات، والمساءلات التي حظيت بها إشكالية
التنوير والعقلانية في فكرنا العربي المعاصر، إلا أنها
إحدى الإشكالات الرئيسة التي فرضت نفسها انطلاقاً
من عصر النهضة مع الأفكار والرؤى التي قدمها رافة
الطهطاوي، وصولاً إلى أيامنا هذه مع جهود نخبة من
المفكرين المعاصرين، إلا أنها لا تزال تستحق الأبحاث
تلو الأبحاث، وتستظل موضوعاً جديراً بالتنقيب،
والبحث، والتحليل.

وفي هذا الإطار يندرج كتاب: «أسئلة التنوير
والعقلانية في الفكر العربي المعاصر» للباحث يوسف
بن عدي، حيث يسعى إلى تقديم جملة من الأفكار،
والرؤى التي تتصل بالتجربة الفلسفية، والفكرية العربية،
فهو يخرط في: «إشكالية الحدأة في الفكر العربي
المعاصر، وذلك من خلال رصد بعض التصورات
والقراءات التأويلية للتراث العربي بجميع قطاعاته:

مسارات النهضة الأوروبية الحديثة، وذلك بناءً على موجّهات القراءة وفرضياتها.

من أجل التنوير العربي :

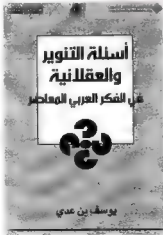
في الفصل الأول المعنون بـ: «من أجل التنوير العربي» عرض المؤلف مجموعة من الرؤى الفكرية المقدمة من قبل كتاب عرب بغرض النهوض بالفكر الإصلاحي العربي، حيث قدم قراءة لكتابي: «ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث»، و«الإسلام نزوات العنف وامترانجيات الإصلاح» لمحمد الحداد، ورأى الباحث أن الكتاب الأخير من أهم النصوص الإصلاحية العربية المعاصرة التي تسمى لتأسيس رؤية جديدة للفكر العربي الحديث، والمعاصر، حيث انطلق محمد الحداد من فرضيات وحقائق ذات طابع فكري وتاريخي، واعتبر أن العقود القادمة، والمراحل التاريخية المقبلة ستكون عالمياً عقوداً ليبرالية، كما اعتقد أن الثقافة العربية لا تكون إلا من خلال متغيرات العالم كله، فقيمة الكتاب تتجلى في الرؤية المنهجية المقدمة، أي المنهج/التأويل، الذي يهتم بدراسة التمثيلات، وطرائق اشتغالها وآليات حضوره في الذاكرة الجماعية، والمقرره هذا يتّح للدارسين والباحثين إمكانات جديدة لنقد السرديات النهضة، والإصلاحية.

وفي بحثه عن: «توظيف الشافعية في الخطاب العربي المعاصر» هرج المؤلف على مجموعة من النصوص العربية التي وظفت الشافعية في إطار قراءتها للتراث العربي والإسلامي، بغرض تحقيق أهداف، وطموحات أيديولوجية أو معرفية إستراتيجية، وقد رصد الباحث يوسف بن عدي في دراسته الرؤية المنهجية لنصر حامد أبو زيد في كتابه: «الإمام الشافعي وتأسيس أيديولوجية الوسطية»، فقد قارب منظومة الإمام الشافعي، وذلك في إطار مشروعه لرسم معالم التأويل في الفكر العربي والإسلامي، وذكر نصر حامد أبو زيد أن قراءته هي عبارة عن مراجعة لمقولات المنظومة الشافعية المؤولة،

وهي الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس، وذلك من خلال منهج تحليل الأفكار، وإبراز البعد، والمغزى الأيديولوجي، والسياسي.

أما الجابري فقد وظف الشافعية في أكثر من نص في: «تكوين العقل العربي»، وفي: «بنية العقل العربي»، وكذلك في كتاب: «العقل الأخلاقي العربي»، ورأى أن الشافعي هو المؤسس الأكبر لقواعد العقل العربي، كما قام بمقارنات بين الشافعي، والجاحظ، وابن وهب، وذلك في إطار المعقول الديني العربي.

وتوصل الباحث يوسف بن عدي إلى أن طبيعة حضور الشافعية في الخطاب العربي المعاصر إنما يرتبط بهاجس أيديولوجي أو معرفي إبستمولوجي. أي في سياق إنجاز قراءة جديدة للتراث العربي الإسلامي. من ثمة كانت خلفيات كل من نصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري وسالم حميش وعبد المجيد الصغير في تقريب متن الشافعي متبينة منهجاً ورؤية، وإن كانت بعض الخصائص مشتركة. غير أن هذه الرؤى والتصورات المنهجية والنظرية إنما هي محكومة بمقولات القطيعة والانفصال أو بالاستمرارية والهوية، والتوظيف والبنية.. وغيرها من مؤشرات



علاف الكتب

المنهج ومنطلقات المنهج الأيديولوجي أو المنهجي الاستيمولوجي والنهج النبوي أو التاريخي... إذ إن الأمر ينتقل من الرؤية المنهجية إلى معضلة التأويل» (2).

وفي رسده لدراسة القرآن الكريم في خطابي محمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد، رأى أن الاختلاف بينهما يصدر عن توسل أبو زيد بالبعد العلوي، وتحليل النص، وعلاقته بالمتلقي أو القارئ، أما الجابري فهو ينحو منحى من منظور نبوي وتاريخي في تتبع مسار القرآن الكريم، وعلاقته بالسيرة، وبالأديان الأخرى، ولذلك فقد اكتسب البعد التاريخي أهمية كبيرة في نص الجابري، فالتحالف، أو التوافق بين المعربين يكمن في البعد الأيديولوجي، وقد التقيا في الصراع الأيديولوجي ضد العرفانيات المتفتشة في بنيات المجتمع العربي، وذلك على الرغم من اختلاف رؤيتهما، ومنهجهما في دراسة القرآن الكريم.

وفي قراءته لكتاب: «السنة والإصلاح» لعبد الله العروي، خلص الباحث إلى أن عبد الله العروي استطاع، وكعادته إثارة مشكلات فهم النص، وهي مشكلة تاريخية، كما أنه لم يرتد عن مبادئ الفكر التاريخي، من حيث إنه فكر الحداثة والتجديد، وانتقاده للكلاسيكيات، والفلسفات، والمذاهب، هو انتقاد ينصب في غياب مفهوم الزمان التاريخي، وعدم مواجهة الواقع، وذلك هو منطق التاريخانية.

من نقد التراث إلى العقلانية :

في الفصل الثاني من الكتاب تطرق المؤلف لأفكار مجموعة من الباحثين الذين قاموا بتأويل التراث العربي الإسلامي، وكما وصف المؤلف هذا الفصل «فهو رصد لمناحي تأويل التراث العربي الإسلامي، والذي كان محطة تفكير كل من محمد مفتاح والجابري، وعلي أواميل، ومحمد عزيز الحبابي، وجمال الدين العلوي، وعبد الإله بلقزيز...» (3). فالاختلاف بينهم هو اختلاف في القراءة، والحيث الناطق بينهم هو رهان على

نقد التراث، وفحصه، وتمحيص محدوديته، وآفاقه، ومنطلقاته، سواء أكان ذلك في ميدان الإصلاحية العربية، أم الشخصية الإسلامية، أو الرشدية العقلانية أو الأرشيفية، والأمر الأبرز هو تأسيسهم مقولات التأويل، والنقد والتوير، وهي العقلانية النقدية.

وقد افتتح هذا الفصل ببحث عن: «الكانن والشخص في فكر محمد عزيز الحبابي»، حيث ذكر الباحث يوسف بن عدي أن هذا الفيلسوف المغربي عُرف بتأسيسه لمذهب الشخصية الإسلامية عبر تعمقه في مسارات التاريخ الفلسفي العربي، والغربي، إضافة إلى إطلاعه المتميز على مدارس علم الاجتماع، والتيارات الوجودية، وقد رصد رؤيته للكانن والشخص التي تبذت في كتابه الموسوم: «من الكائن إلى الشخص».

كما عرض رؤية الباحث عبد القادر فيدوح في كتابه: «نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية»، وفي نظره أن خياره لمقاربة نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية هو اختيار منهجي، ونظري يتسم بالصعوبة على اعتبار أن هذا النوع من التثريب، والقراءة، يعطى مغزى فكري عويصة، فالمحاولة المعرفية التي خاضها الدكتور عبد القادر فيدوح هي معركة شاقة، نظراً لتداخل البنيات الفكرية، والنظم المعرفية، والمسارات الاجتماعية والأيديولوجية، وخلص إلى أن نص: «نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية» هو دليل على قوة النظر، والتفكير، وحساسية البحث، والتأمل في قضايا تتصل بالفكر العربي الإسلامي، وتسم بصيغتها الإشكالية، والمنهجية، والمعرفية العويصة، وقدم الباحث عدة ملاحظات نقدية لكتاب الدكتور عبد القادر فيدوح أبرزها تباعد فصول الكتاب عن بعضها البعض، وذهب إلى أن هذا التباعد ناجم عن غياب الرؤية المنهجية، والبيوية لبنية العقل العربي.

ركز الباحث يوسف بن عدي على مشروع قراءة التراث العربي الإسلامي في فلسفة التماثل، حيث تتبع المشروع الفكري لمحمد مفتاح، ووصفه بأنه يساهم في ترسيخ مفاهيم النقد والتأويل في الفكر المغربي

وقد انطلاق الباحث في رهانه هذا يبحث موسوم بـ: «من فلسفة المنطق إلى إشكالات علم المنطق من المنهج إلى التأويل»، وركز فيه على جهود الدكتور محمد المرسلبي الذي يعتبر واحداً من الباحثين المتميزين في حقل المنطقيات في الفكر المغربي المعاصر، وأعماله المنشورة تسعى إلى تجديد النظر في قضايا المنطق الأسطوي، وعلاقته المتوترة مع المنطق الحديث، حيث إنها تنضوي تحت لواء «علم المنطق».

وناقش المؤلف كتاب: «منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي» للباحث حمو النقاري، وذلك على اعتبار أن مشروعه سعي لتأسيس أصول المناظرة في الفكر المغربي المعاصر، وقد وصفه المؤلف بأنه كتاب في النظرية الحجاجية التناظرية في التراث الإسلامي العربي القديم من حيث خصائصها، ومميزاتها، كما رصد الرؤية المنهجية التي يقارب بها الكاتب المغربي محمد المصباحي تاريخ الفلسفة عامة، والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص.

والفيلسوف لمشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الحباري فالرواية المنهجية عنده تتجلى في المعالجة البنيوية والمعالجة التاريخية والطرح الأيديولوجي، حيث إنه تصور «أن الفكر العربي والإسلامي يختلف المشارب والاتجاهات ينحدر في دائرة وحدة الإشكالية، هذه الأخيرة التي يتم تفعيلها من خلال الحقل المعرفي المتمثل في الجهاز التفكير: مفاهيم، تصورات، منطلقات، ومنهج... والمضمون الأيديولوجي: الوظيفة السياسية والاجتماعية التي توجه تلك المادة المعرفية (5)». والجدل، واللفظ الذي أحدثه الجابري في كتاباته الأخيرة يرجع إلى محاولته تأسيس خطاب إصلاح على مستويين: «أولهما ترسيخه لخطاب أخلاقي/قيمي إسلامي حقيقي، الذي يبني على مبدأ المصلحة أو العمل الصالح في نموذج العز بن عبد السلام. وثانيهما: تأسيسه لخطاب إصلاحي على مستوى العقيدة والشرعية، وذلك بارز من خلال ربطه

المعاصر، فقارئ مشروع محمد مفتاح «إنما يستشعّ للوهلة الأولى قدرة الكاتب الفائقة على ترويض المرجعيات المنهجية والنظريات النقدية بشتى ألوانها، وأشكالها، بل قدرة أيضاً على حسن استثمارها وتوظيفها في تقريب منجزات التراث العربي الإسلامي. وهكذا فإن هذه القدرة المحصلة لدى محمد مفتاح إنما دفعت به إلى اكتشاف آليات كونية تحكم الماضي والحاضر، وتسري في الفكر العربي والغربي على قدم وساق. إنها رؤيا التماثل وفلسفة الانتظام (الكون انتظام) وفق مقولات العائبة والتفاعل والترابط والدينامية والتشابه... وغيرها من المقولات ذات أصول فلسفية ومعرفية متمظهرة في النظريات السيميائية والفيزيائية والبيولوجية والرياضية والمنطقية... التي هي مختبر كشف وفضح بنيات إنسانية كونية نابعة من الفطريات الإنسانية، ولعل هذا لم يستو لهذا الكاتب إلا منظور منهجية شمولية نسقية الملائمة لتداخل مجالات الفكر والمعارف والعلوم، بعيداً عن رؤى القطعية والانفصال والتباعد... المؤسسة لفكر الصراع والصداع والتصدع» (4).

ولعل أبرز ما حصله المؤلف في **إهداء لمشروع** الدكتور محمد مفتاح في ختام مسيرته هو أنه يطمح إلى إعادة بناء حقول البلاغة، والنحو، والمنطق، والتصوف، والموسيقى، عن طريق كشفه عن مبادئ الانتظام، والترتيب، والانسجام التي تعتبر من آليات الفكر البشري، كما استطاع أن يبين الدور الذي نهضت به النظريات الفلسفية، والابستمولوجية، والعلمية المعاصرة في ترسيخ مختلف المبادئ الكونية، والإنسانية.

في منطق الفكر الحدائي :

في الفصل الثالث ناقش المؤلف عدة أفكار تتصل بمنطق الفكر الحدائي، وما يتميز به هذا الفصل عن الفصلين السابقين- كما يقول المؤلف- هو رهانه على ترسيخ منطق الحدائيات.

القراءة المتحولة، والتركيبية للنص، وذلك ليس على اعتبار أن النص هو رؤية واضحة للمعاني والألفاظ، بل من حيث هو الاختلاف، والتباين، والتغاير.

وفي بحثه عن العالم ومآزقه بين الأيديولوجيا، والتداول تحدث الباحث يوسف بن عدي عن تأسيس علي حرب لما سماه بـ«العقل التداولي»، وأشار إلى أن علي حرب قد اتفرد دون غيره في المشهد الثقافي العربي، بتوجهه نقداني، «فومنتي وجودي» مدجج بشبكة من العلاقات المفاهيمية النظرية والفلسفية ذات مرجعيات متباينة، ومشارب مختلفة، من نواصية تداولية وتفكيكية وتأويلية وسيميولوجية وفينومينولوجية... وقد استمر الكاتب هذه العدة الخلاقة في نقد المشاريع الفكرية والفلسفية العربية الكبرى، من نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، ونقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، ومشروع التراث والتجديد لحسن حنفي، وفقه الفلسفة لطف عبد الرحمن... إذ استطاع هذا الرجل برويته النقدية من بيان أن النص الفلسفي هو نص غريب وبديهي بذاته وأسمائه ومقولاته وبياناته، ففيه من المحسوس والأفكار فيه أكثر مما فيه من الإفصاح والبيان، وفيه أيضاً من اللاعب السيميولوجية والأفاق التأويلية أكثر مما فيه من أحادية المعنى، وفصل القول، وتطابق المفهوم مع هويته»(8).

كشف الباحث عن طبيعة تأويل هايدغر في بحثه عن: «صور هايدغر في نصوص مغربية معاصرة»، وذلك من خلال أطروحة الباحث عبد السلام بنميد العالي الموسومة: «أسس الفكر الفلسفي-مجازوة الميتافيزيقا-»، إضافة إلى أطروحة: «موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر-هايدغر، لبني ستراوس، ميشال فوكو» لعبد الرزاق الدوي.

وفي البحث الأخير عاد إلى فكر علي حرب، تحت عنوان: «القراءة التأويلية في فكر علي حرب»، وتساءل عن كيفية قراءة فكره، ورأى أن النص الفلسفي عند حرب يختلف عن النصوص الفلسفية الأخرى، وذلك من حيث تحولات بنات النص، وتغيراته وفق

لفهمنا للقرآن بوقائع السيرة النبوية، ومحاولة الاعتماد على ترتيب السور بدلاً من ترتيب المصحف، إذ إن ذلك يخول لنا فهماً معقولاً وعقلانياً لطبيعة الشريعة والعقيدة على السواء، وبهذا فإننا أمام انتقال منهجي، ونظري في فكر الجابري الذي يتجلى في إصلاح العقل عبر النقد والتفكيك لنظم المعرفة، إلى إصلاح القيم والعقيدة عبر ترسيخ العمل الصالح والعقل القرآني»(6).

وفي البحث الأخير من هذا الفصل تعقب المؤلف منهجية تفكير نصر حامد أبو زيد بصفته من أبرز المشاركين في رهانات العقلانية، والتنوير في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، فربما نصر حامد أبو زيد من خلال مشروعه الفكري هو بلورة «نظرية التأويل» في الثقافة العربية والإسلامية، وعلم تحليل الخطاب في فكره هو استكشاف لعلامات التراث وأنظمتها الدلالية وحراكها الاجتماعي ومعناها السياسي والأيديولوجي والتاريخي. ذلك العلم الذي يتأسس على فرضيات ومبادئ أساسية، ومنها:

-البعد التاريخي للنص الديني والنص اللغوي على وجه العموم.

-البعد التأويلي للغة والثقافة من حيث هما ملازمان للثقافة الشريعة.

-تحقيق الوعي المعاصر للنص التراثي مع فهمنا ومعقوليته أفقا تاريخي، وهذا لا يتحصل لدى نصر حامد أبو زيد إلا باستحضار آليات التأويل المعاصر: الهرمينوطيقا والسيميولوجيا والنقد الأدبي والأسلوبية... وغيرها من مكسبات الحداثة الأوروبية المعاصرة(7).

في نقد الحداثة العربية :

قدم المؤلف في الفصل الأخير من الكتاب مراجعات نقدية لخطاب العقلانية العربية، تصدرتها مراجعته لرؤى علي حرب المقدمة عن مآزق الإصلاح العربي، فاستراتيجية التفكير عند علي حرب تأسست على منطق

من خلال الوقوف مع انتقاداته لمشاريع نقد العقل العربي والغربي، أي أن علي حرب من خلال انتقاده للجباري، ومحمد أركون، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد يكون بصدد التأسيس لرؤية جديدة ومبني تأويل مغاير

منطق المفهوم، ولغة الحدث، وقد خُصص في الحتام إلى أن علي حرب استطاع أن يُشخص مآزق الفكر العربي المعاصر، ومعضلات قراءاته للتراث العربي، والغربي على حد سواء، وبالنسبة لكيفية قراءته للتراث العربي الإسلامي، فالإجابة عن هذه الإشكالية تنبئ

الهوامش والإحالات

- (1) يوسف بن عدي: أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، ودار الأمان بالرياض، ط: 01، 1431هـ، 2010م، ص: 09.
- (2) يوسف بن عدي: أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ص: 28.
- (3) المصدر نفسه، ص: 12.
- (4) المصدر نفسه، ص: 11.
- (5) المصدر نفسه، ص: 12.
- (6) المصدر نفسه، ص: 12.
- (7) المصدر نفسه، ص: 10.
- (8) المصدر نفسه، ص: 10.

التحوّلات السياسية والاجتماعية في الرواية التونسية المعاصرة

عبد الرحمن مجيد الربيعي / روائي عراقي مقبر بنونس

كما بدأت حركة تعارف واطلاع بين أدباء العربية عندما عقد أول مؤتمر للأدباء العرب في تونس عام 1973 وهي المرة الأولى التي يتعقد فيها هذا المؤتمر في بلد عربي مغاربي، وقد حضرت الأسماء الكبيرة وقتها من الشعراء أمثال محمد مهدي الجواهري وعبد الوهاب البياتي ونزار قباني ومحمد القيتوري ومحمود «رويش» الرغزل الأول من شعراء مصر الكبار أمثال أحمد وامي وصالح جودوت وعزيز أباظة.

وقد تسنى لي حضور هذا المؤتمر بدهوة خاصة من إتحاد كتاب تونس الذي كان يرأسه أديب وسياسي معروف هو المرحوم محمد مزالي الذي وصل إلى منصب رئيس وزراء ومعه في قيادة الإتحاد أسماء معروفة أمثال البشير بن سلامة الروائي والكاتب وزير الثقافة الذي كانت له منجزاته الكبيرة وأمثال محمد العروسي المطوي الروائي الرائد صاحب روايات عديدة أثرت بدايات الرواية التونسية وكذلك مصطفى الفارسي القاص والروائي وأسماء أخرى.

وفي هذا المؤتمر حضر الروائي السوداني المرحوم الطيب صالح وقد كان قادما من لندن حيث مقر عمله في إذاعة لندن العربية المعروفة بـ BBC

مدخل: تونس، الطيب صالح وتداعيات أخرى

لم يكن أدباء المشرق العربي على إطلاع كاف بما ينجزه الساردون في المغرب العربي من روايات ومجاميع قصصية وذلك متأث من ضعف حركة الكتاب العربي وخاصة الكتاب المغاربي باتجاه المشرق إذ أن الحركة كانت من المشرق إلى بلدان المغرب حيث انتشرت الكتب والمجلات الصادرة في مصر ولسان

لكن هناك أسماء أدبية عرفت في المشرق مبكرا أمثال عبد الكريم غلاب وعبد الهادي التازي ومحمد عزيز الحبابي من الجيل الأول المغربي ومحمد العروسي المطوي وأبو القاسم كزّو قبلهما أبو القاسم الشابي من تونس ومفدي زكريا من الجزائر وغيرهم لكن إندلاع الثورة الجزائرية التي وصلت إلى قلوب وضمائر الشعب العربي كلّ طرحت سؤالا إن كانت هناك أعمال أدبية عبرت عن هذه الثورة واستلهمتها ولما كانت معظم هذه الأعمال قد كتبت أصلا بلغة المستعمر الفرنسية التي فرضها على الشعب العربي الجزائري حيث كان التعليم بلغة المستعمر فإن الترجمة عرفتنا على عدد كبير من هذه الأعمال فعرفنا أسماء كاتب ياسين ومحمد ديب ومولود فرعون ومولود معمري وآسيا جبار ورشيد بوجندرة ورشيد ميموني وغيرهم

ليس صدقة أن يضمّ كتابي «من ذاكرة تلك الأيام - جوانب من سيرة أدبية» صورة مشتركة وكنا على مائدة طعام في جامع عقبة بن نافع في القيروان. وهناك أيضا صورة ثانية ظلت معلقة في نادي القصة التونسي عدة سنوات ثم نقلت إلى متحف محمد العروسي المطوي في مسقط رأسه بمدينة «المطوية» وتم نشر هذه الصورة في كتاب «عبد الرحمن مجيد الربيعي في تونس» الذي صدر بإشراف د. محمد صالح بن عمر ومشاركة عدد من النقاد التونسيين والمغاربة، هذه الصورة تضمّن من اليسار مصطفى الفارسي والطبيب صالح والعروسي المطوي وشوقي بغدادى والربيعي.

كانت هناك حوارات بيننا وهنا أنقل لكم آخر لقاء لي معه في القاهرة حيث جلسنا متجاورين في إحدى جلسات منتدى الرواية العربية وهي الدورة التي منح فيها جائزة الرواية العربية، لم أكن أعرف أنه كان مريضا ولديه متاعب في الكلى، كان الطبيب صالح عن يساري وعن يميني جلست روائية لبنانية أنيقة قالت لي : لا أدري لعدّد «صور الطيب صالح ولما من أولياء الله الصالحين».

ولم أجد في محادثتي : قرأت له كل ما كتب وهذه هي المرة الأولى التي أراه فيها، ألا يمكن أن تقدمني له؟

وقلت لها : بكلّ سرور.

ثم التفت إليه وقلت :

-أستاذ الطيب هذه الرواية الجميلة تريد التعرف عليك.

ثم قدمتها له بإسمها وتركت لها مكاني لتجلس بجانبه وتحدث معه. كان انتباهها به واضحا، وكانت أول جملة نطقت بها وهي تطبق راحتي يديها أمام وجهها :

-أستاذ الطيب إمتحني بركاتك؟

وتحدّثت معه، ولكن يبدو أن متاعبه الصحية لم تكن تسمح له أن يتواصل معها، ولم أتنبه أنه كان يستسلم لغفوات متقطعة، وهذا ما حصل له والروائية الجميلة يفتشتها الأبيض وبهائنا الواضح تجلس جواره ولما انقضت الجلسة قلت له مدهابا :

كانت تلك المرة الأولى التي أعترف فيها على هذا الروائي الذي منح الرواية العربية نفسا جديدا لم تعرفه بعد صدور روايته الجميلة الخالدة «موسم الهجرة إلى الشمال».

وكنّت وقتها قد نشرت روايتي اليكر «الوشم» عام 1972 في دار العودة التي كانت بين أكثر دور النشر العربية قدرة على توزيع منشوراتها في عدد من البلدان العربية وما دنا في حديث الطيب صالح الذي تحمل ندوتنا المتجددة هذه إسمه وفي الأمر احترام كبير لمنجز هذا الروائي الفذ الذي لم تكن الرواية السودانية قد عرفت بالشكل الواسع قبله.

أذكر هنا أن نادي القصة التونسي الذي أسسه وأداره المرحوم محمد العروسي المطوي قد برمج في إحدى ندواته الأسبوعية لقاء مشتركا ضمّ الطبيب صالح والشاعر الروائي السوري شوقي بغدادى ومحدثكم وشارك في هذه الندوة عدد من كتاب القصة التونسيين أمثال العروسي المطوي ومصطفى الفارسي ومحمد صالح الجابري الذي كانت تربطني به علاقة صداقة منذ إقلمته للدراسة بالعراق حيث كان يتّردّد على مكتبي بمجلة الأفلام حاملا كتابات زملائه من الأدباء التونسيين حيث نشرت المجلة قصصهم وقصائلهم منذ أوائل سبعينات القرن الماضي.

كان تعرفي الأول على الطيب صالح يوم قرأت له قصصا قصيرة في مجلة «أصوات» التي كانت تصدر عن إذاعة لندن ويشرف عليها المترجم المعروف دينيس جونسون ديفيز وأستطرد لأقول بأن إكتشافنا الحقيقي كان للطيب صالح بعد قراءة روايته «موسم الهجرة إلى الشمال» ولذا عندما التقيته في تونس التقيت بصديق غاب سنوات ثم عاد إلينا رغم أن أختباره لم تنقطع ويضاف إلى كلّ هذا دماثة وطيبة اللتان هما من شيم الشعب العربي السوداني.

لقد كان اللقاء بالطيب صالح في تونس وكأنه بداية لحوار سيتجدّد لاحقا في القاهرة وأصيلة المغربية.

-كيف تركت هذه الفتاة الرائعة وغفوت كأنها لم تكن بجانبك

فضحك وهو يقول بلا مبالاة حزينة :

-يا سيدي.

أرجو عفوكم وأظن أنني لم أذهب بكم بعيدا، ما دامت ندوتنا تحمل إسم فقيد الرواية العربية الطيب صالح فلا بد أن نعرض عليه بحديث عنوانه الرواية العربية والتونسية تحديدا وانعكاس التحولات السياسية والاجتماعية عليها لأنه وفي زيارته تلك اتفق على إصدار طبعة تونسية منها، وقد فعلت فعلها لدى القراء واتلدارسين وألحقت بطبعة من روايته «عرس الزين».

-1-

قلت إننا لم نكن نعرف كلّا ما نريد معرفته عن الرواية المغاربية عامة والتونسية خاصة كما أن المعنيين في فن الرواية والقصة بتونس كانوا يكتفون بنشر أعمالهم داخل تونس وكأنهم بهذا يوجهونها إلى قراء تونس، إلا ما خرج منها هدية لصديق يقيم خارج تونس، وكذا كانت لي نصيحة أكررها دائما منذ لقاءاتي المباشرة الأولى بالأدباء التونسيين هي : أنشروا خارج تونس، أتم كتاب عرب، وجمهوركم من المحيط إلى الخليج.

ولكن الظروف السياسية العربية لعبت دورا في جعل الأدب التونسي في متناول الأدباء العرب وذلك بعد إنتقال الجامعة العربية إلى تونس بعد إتفاق كامب ديفيد بين مصر السادات والكيان الإسرائيلي عام 1979 ثم تحول قيادة منظمة التحرير الفلسطينية وعدد كبير من مكاتبها إلى تونس عام 1982 جعل القادمين ومنهم أدباء معروفون خاصة من الفلسطينيين يتعرفون على الأدب التونسي وأذكر على سبيل المثال : محمود درويش وشاد أبو شاور، أحمد دحبور، توفيق فياض، يحيى يخلف، غسان زقطان، محمد القيسي، أحمد أبو إسماعيل، ليانة بدر، هادي دانيال، وأسماء أخرى.

ولم تكن قد صدرت وقتذاك دراسات يمكن اعتمادها حول هذا الأدب عدا الرسائل الجامعية، كما أن بعض الجامعيين عملوا على التعريف بالأدب التونسي وإلقاء الضوء على النصوص المتميزة منه ونذكر جهود الجامعي توفيق بكار الذي تبه إلى أعمال محمود السعدني وعلي الدوعاجي، كما كتب مقدمات لعدد من الروايات التي أصدرتها دار الجنوب تحت عنوان «عيون المعاصرة». وليست كلها روايات تونسية بل فيها روايات عربية لأعلام الرواية المعاصرين.

لكننا نذكر هنا الدراسة الرائدة التي صدرت في كتاب للمرحوم د. محمد صالح الجابري المعنون «القصة التونسية» نشأتها وروادها، «تونس 1975» ثم كتاب المرحوم رضوان الكوني المعنون. «الكتابة القصصية في تونس خلال عشرين سنة 1964-1984» وقد صدر بعد سنوات من صدور كتاب الجابري.

ونذكر أيضا فصولا من مؤلفات الناقد أبو زيان السعدي، المتعلقة بالرواية التونسية.

وأخيرا نذكر هنا إلى مقدمة لمختارات من القصة القصيرة التي تولى الصادرة تحت عنوان «ظلال تونسية» وهي مقدمة تاريخية حمالية راعينا فيها التكثيف والجدانية، وهذه المختارات صدرت في طبعين مصري ولبناني.

وعدا هذه المقدمة التي وصفها بالتاريخية الجمالية فإن لنا قراءات عديدة ربما كانت من أكثر المساهمات العربية في قراءة الأدب التونسي وقد نشرت في مؤلفاتنا النقدية أمثال : أصوات وخطوات/ من تونس إلى قرطاج/ من النافذة إلى الأفق / رؤى وظلال / ولنا كذلك كتاب كامل كرسناه للأدب العربي في المغرب عنوانه «كتابات مسمارية علي جدارية مغربية» هذا عدا مقدمات وتعليق كثيرة سواء ما نشرناه في جريدة الشروق أو «مجلة الحياة الثقافية».

وكل هذه الكتابات ما كان بإمكاننا أن نكتبها لو لم تكن لنا هذه الإقامة الطويلة بداية من عامي 1980 - 1982 عندما كنت مديرا للمركز الثقافي العراقي بتونس

ثم عودتي الثانية للإقامة المتواصلة منذ عام 1989 حتى اليوم، هي كتابات جاءت ثمارا للمعيشة الطويلة مع الأدب والأدباء في تونس.

- 2 -

إن ما يمكن أن يتوصل إليه المعني بشأن الرواية التونسية هو أن هناك روايات نشرت في مجلة أو كتاب ولكنها تظل ثنات روايات وليست روايات ضمن حركة روائية لها ملامحها ورموزها كما هو الشأن في مصر وسوريا والعراق ولبنان مثلا، وأنا أعني هنا البدايات، وما دامت هذه البدايات تمثل مرحلة تأسيس إلى الأتي فإنها روايات متفاوتة القيمة ومتفاوتة الاتجاهات، إذ أن الرواية والقصة بشكل عام لم تزل القبول وظلت لا تحظى بالاهتمام المطلوب كما هو الشأن في أوروبا وأمريكا، إذ العرب يرونها فنا دخيلا وأن الأدب العربي لم يعرفها، وها هو محمد صالح الجابري يعترف في كتابه المشار إليه بأن المعنيين في الأدب بتونس كانوا ينظرون للقصة على أنها (فن متطفل على وجداننا، فن بلا ماضٍ ولا تعلق على هذا بالسؤال : ألم ينشر محمد صالح الجابري روايته «زينب» بإسم مستعار، لكنه وضع عليها إسمه بعد ذلك وصارت تاريخيا من الأعمال الرائدة في الرواية العربية، وكذا الأمر في العراق إذ أن القصة كان ينظر إليها كفن أدبي طارئ رغم محاولات بعض النقاد والممارسين في إثبات أن للقصة جذورها في الأدب العربي مثل أخبار العرب وألف ليلة وليلة، ولكن السؤال هو ما الضيق فنحن في عالم يقدّر ما أثّرنا فيه في عصورنا الذهبية ما المانع أن نغيد من منجزه في الأجناس الأدبية التي عرفت إزدهارا فيه مثل الرواية والقصة القصيرة والمسرحية. ألم يخاطب نجيب محفوظ لجنة جائزة نوبل بالقول: بأنكم منحتوني جائزة تكتم في فنّ تعلمناه منكم !

و أظّل مع القصة التونسية وأعود إلى كتاب الجابري الذي ذكر فيه : (أن الكتاب الأوائل حملوا القصة مهمات المقالة ومن خلالها ناقشوا قضايا كثيرة تتعلق بالموقف السياسي والتقاليد ومسائل أخرى).

و الحال واحد، فقد رأينا أن قصاصا «رائدا» في العراق هو ذو النون أيوب كان ينشر قصصه في الصفحة الأولى من جريدته إذ تنتهي بحكمة أو مثل شائع، ولذا أطلق النقاد على تلك الكتابات (مقاصّة) أي مقالة - قصة .

و قد اقترن ظهور القصة مع ظهور الطباعة، واهتمام بعض المجلات الرائدة في نشر هذا الجنس الأدبي متشابه، ففي تونس اهتمت مجلة «العالم الأدبي» للشيخ زين العابدين السنوسي التي أصدرت عام 1932 عددا خاصا بالقصة الحديثة يصفه الجابري بأنه عدد (زخر بالقصص الموضوعية وبالترجمات وبالنظريات وبالدراسات الفنية حول هذا الفن).

وربما كان الدور الذي لعبته جريدة «الهاتف» العراقية لصاحبها القصاص الرائد جعفر الخليلي مشابها لدور مجلة العالم الأدبي «السنوسي» .

ولا يمكن الحديث عن مضامين قصص وروايات الريادة بمعزل عن المراحل السياسية للميلد الذي كتبت فيه، إذ أنها حتى لو جئحت إلى الخيال وموّهت فإن الربط بين صليحتها وواقع كاتبها ومرحلتها لن يكون عسيرا .

و بقدر ما كان الهاجس السياسي وكذلك الاجتماعي قويا لدى جيل الرواد في أي بلد عربي كانوا شريفا أم مغريبا فالحال من بعضه كما يقال، استثمار، تخلف، سرقة ثروات، ديكتاتوريات، قمع للمعارضين، عداء للأحزاب التي لا تنصاع لأرادة الحكام .

ومن فترة التأسيس في تونس لا يمكن للمتابع إلا أن يتوقف عند أعمال الروائي الرائد البشير خريف وخاصة روايته المهمة «الدقة في عراجينها» و «الدقة» هي التسمية التونسية للتمتر، والعراجين جمع عرجون وتعني عذوق «التمتر» في هذه الرواية التي تدور أحداثها في الجنوب التونسي نجد حوارها مكتوبا بدارجة الجنوب .

وهذا ما نجده في قصص وروايات الخمسينات التي كتب حوار أغلبها بالدارجة المحلية مثل كتابات يحي حقي ويوسف إدريس في مصر وعبد الملك نوري وغائب طعمة فرمان في العراق، وبعض أعمال الطبيب

صالح في السودان رغم أن هذه النزعة قد جوبهت بالرفض كما أن أجمل أعمال هؤلاء الكتاب تلك التي كتبت بالفصحى الكاملة حوارا ومثالا.

و عندما أراد توفيق بكار إصدار طبعة من «الدقلة في عراجينها» ضمن سلسلة «عيون المعاصرة» التي يشرف عليها وتصدر من العاصمة تونس فإنه أوكل للروائي الطيب صالح كتابة مقدمة لها وهو تقليد سارت عليه السلسلة إذ هناك مقدمة لكل رواية في هذه السلسلة.

لم يجد الطيب صالح صعوبة في فهم لهجة الجنوب التونسي ولولا ذلك لما تحمس لهذه الرواية وكتب تقديمه المرجعي الدقيق لها.

و كلما ذكر البشير خريف ذكر نقيضه وأعني به محمود المسعدي السياسي الذي رافق عهد بورقية منذ الإستقلال واستوزر مرات وصار نائبا في عدة دورات وشغل مناصب سياسية رفيعة منها وزارة الثقافة

و للمسعدي عدد من الأعمال السردية التي ليس من السهل تصنيفها وعلى رأسها «السبد» و«حديث أبو هريرة قال».

لكن هذين النصين اللذين تعود كتابتهما إلى أربعينيات القرن الماضي يتميزان بلغتهما التراثية ولعل ما يثير الإستغراب أن نص «السبد» وفقا لرواية الأستاذ الشاذلي القليبي في حوار نشر معه أخيرا قد كتبه المسعدي أولا باللغة الفرنسية، أقول يثير الإستغراب لأنه نص متين، متماسك، فيه تأثيرات الفلسفة الوجودية الفرنسية نظرا للإمام مؤلفه بهذه اللغة ودراسه في جامعة السوربون ولكن أي لغة فرنسية تقابل هذه اللغة التراثية الصعبة ؟

هذان النصان «السبد» و«حديث أبو هريرة قال» ويعدهما كتابان آخران «تأصيلا لكيان» ثم «من أيام عمران» الذي جرى تربيته قسرا من مخلفات مسودات أعمال المسعدي الأولى، ولذا فإن الأهمية تظل عند النصين الأولين اللذين سيفرضان على برامج المطالعة في المدارس الثانوية منذ الإستقلال، حيث درسهما الأجداد ثم الأبناء فالأحفاد، هذا ما يقوله عدد كبير

من التونسيين حتى أن إمتحانات البكالوريا لا تخلو من سؤال عن «السبد» منذ خمسين سنة ونتيجة لهذا هناك عدد كبير من الكتب الموازية التي ألفها مدرسون حول أدب المسعدي موجهة لطلبة المدارس الثانوية لمساعدتهم على فهم نصوص المسعدي.

و لكن من جانب آخر نجد أن هناك ما يشبه القناعة تشكلت لدى البعض بأن الأدب هو ما يكتبه محمود المسعدي ولغته الصعبة المغلفة هي لغة الأدب التي يجب أن يمثلها الأدباء ثم نجد روائيين تونسيين هما صلاح الدين بوجاه وفرج الحوار كانت بداية كل واحد منهما رواية تشبهت لغتها بلغة المسعدي، وهي تجربة غادراها إلى لغة معاصرة كتب بها رواياتهما اللاحقة، المسعدي لا يخص إلا المسعدي.

هو حالة منفردة ولكن البشير خريف هو الروائي الأكثر رسوخا وتأصلا في الواقع التونسي والتحويلات التي حصلت في تونس قبيلا وبعد الإستقلال وخاصة روايته «الدقلة في عراجينها».

ولذلك لما ونحن نراجع مرحلة الريادة منذ إستقلال تونس عام 1956 أنه نذكر محمد العروسي المطوي وهو وإن كان رجل سياسة فإنه لم يأنها إلا عن طريق الأدب فصار نائبا في البرلمان وسفيرا قبل أن يفرغ لتأدي القصة الذي أسسه عام 1964 ولعله أقدم ناد للقصة في الوطن العربي ثم إتحاد الكتاب التونسيين وقد اختير رئيسا لإتحاد الأدباء العرب أيضا في التسعينات المنصرمة.

والعروسي المطوي كتب مجموعة من الروايات القصيرة التي هي روايات سياسية بالدرجة الأولى فالرجل إنخرط منذ شبابه في العمل السياسي أيام الإستعمار الفرنسي، هذه الروايات لا تتوفر على المطلوبة، بل هي روايات تقريرية وربما كانت روايته «حليمة» أهم هذه الأعمال وهي إحدى أعماله الفنية ثلاث روايات كتبها والروائيان الأخريان هما : «ومن الضحايا» و«الثوت المر».

هذه الرواية تحمل إسم بطلتها «حليمة» وهي رواية

النقدية، لكنّه لم يواصل المشروع الأهمّ في تجربته الأدبية وهو كتابة الرواية.

و ربّما كانت روايته «ليلة السنوات العشر» الأهمّ بين أعماله المنشورة وقد بدأ الكتابة السردية بمجموعته «الرخ يجول في الرقعة».

و كانت للجباري روايتان صدرتا قبل هذه الرواية هما : «يوم من أيّام زمراء» و«البحر ينشر الواحه».

و قد اعتمد الروائي على أحداث عام 1978 حيث الاصطدام بين السلطة واتحاد نقابات العمال، ولذا فإنّ قصة الحبّ التي قدمها في روايته يمكن وصفها بقصة حبّ مسيئة وهو ما فعله أحد الروائيين الفاعلين من جيل الستينات وأعني به عمر بن سالم في روايته «دائرة الإختناق عن أحداث 1978 أيضا».

و ستمرّ بروايات أخرى لمصطفى الفارسي واليشير بن هلامة وعبد القادر بن الحاج نصر ومحسن بن ضيفاء ومحمد الهادي بن صالح وعبد الواحد براهيم وغيرهم في رواياتهم التي لم تهمل المتغيرات والأحداث السياسية، التي كان إغراؤها قويّا على الكتاب ليكتبوا عنها.

و هذا ينطبق على جيل روايات الستينات العربية إذ أنّها لم تغادر الموضوع السياسي كالصراع مع الأنظمة الديكتاتورية العربية التي لا تسمح للرأي الآخر بل تريد إثبات رأيها فقط وعلى الشعب أن يسير وفقا له.

و في الستينات ظهرت أعمال رواية تجريبية منها «الإنسان الصغير» لعزّ الدين المدني مؤلف كتاب مبكر عنوانه «الأدب التجريبي» لكن المدني إنصرف لكتابة المسرح مستلهما موضوعاته من التراث العربي الإسلامي.

و إذا كانت تجربة الرواد قد ضمت «أشتات روايات» كما وصفناها فإنّ جيل الستينات شكّل تيارا دافقا وخاصّة في القصة القصيرة والرواية، ونجد في مدوّنة هذا الجيل الأعمال الروائية الأهمّ والأبرز كما أن بعض هذه الأعمال

تسجل وقائع النضال التونسي ضدّ المستعمر من خلال هذه الغداة البدوية الجنوبية وتبقى أهمية هذه الرواية في تدوين فترة حاسمة ومتحركة وملأى من تاريخ النضال في القطر التونسي، كتبها مؤلفها لغاية واحدة هي كشف بشاعة هذا المستعمر لكن نشير هنا إلى أنّ رواية «ومن الضحايا» للمطوي تعدّ أقدم عمل روائي تونسي إذ صدرت عام 1956 وفقا للبيلوغرافيا التي وضعها الأب جان فورتان الفرنسي المقيم بتونس.

- 3 -

إنّ المعنيّ بدراسة الرواية التونسية يستوفقه أكثر من غيره جيل الستينات الذي هو جيل عربي ساهم لا في تطوير الفنّ الروائي فقط بل والقصة القصيرة والقصيدة، حيث تعددت أسماء الروائيين المتميزين لهذا الجيل والذين رقدوا فنّ الرواية العربية بأعمال متميّزة، كما أنّ عدد هؤلاء الروائيين فاق عدد الروائيين من الأجيال السابقة.

نذكر من الأسماء الأساسية في جيل الستينات حسن نصر الذي كتب عددا من الروايات «الولاء» «دليل الليل» وهي رواية مكتوبة بأناقة عن جريمة قتل لغداة طاردها شاب عاطل ثم إنحدر.

لكن حسن نصر سيكتب روايته المهمة «دار الباشا» بعد سنوات، وإسمها يحيل على دار معينة تحمل هذا الاسم في إحدى المحلات الشعبية في المدينة القديمة من تونس العاصمة، هي رواية من الذاكرة وعنها، قدّم فيها مؤلفها صورة عن العائلة التونسية في المدينة العتيقة كما تسمى تونس القديمة ثمّ إنعكاسات ما يجري في البلد على العائلة سواء من تهذّب للأواصر أو تمتمن لها وقد صدرت هذه الرواية عام 1994.

و هناك روائي آخر رقد مرحلة الستينات بعدد من الأعمال الروائية هو المرحوم محمد صالح الجباري الذي لم يواصل مشروعه الروائي وأخذ العمل في منظمة الأليكسو العربية، وألف عددا من الكتب

قد عرف طريقة للنشر خارج تونس وعتي به النقاد وأصبح
لروائيين التونسيين حضورهم العربي المميز.

نذكر هنا أعمال بعض الجامعيين أمثال محمد الباردي
ومحمود طرشونة ومن بعدهما وإبتداء من العقد السابع
والثامن للقرن الماضي ظهرت أعمال صلاح الدين
بوجاه ومصطفى الكيلاني وفرج الحوار كما ظهرت
أعمال روائي مهم هو محمد علي اليوسفي متأخرة
ولكنها تملك فرادتها وخاصة روايته «توقيت البكاء».

كما تحول عدد من الفصاصين إلى كتابة الرواية
نذكر هنا رضوان الكروني الذي ظهرت روايته البكر
«رأس الدرب» عام 1994 وكذلك عبد الواحد براهيم
أحد أعلام الستينات..

كما نذكر أعمال كل من حافظ محفوظ الذي جاء
الرواية من الشعر وأعمال ظافر ناجي وآخرين.

لكن هناك تجارب أثرت وحيد الرواية التونسية
سواء بجرأة موضوعاتها حيث ناقشت المسكوت عنه
خاصة موضوع الجنس، وتميزت هذه الرواية بتقنياتها
العالية التي شكلت إضافة جادة للرواية التونسية،
قراءة تناولنا فيها عددا من هذه الأعمال، ويحصرني هنا
أعمال إبراهيم الدروغوثي، الحبيب السالمي، حسونة
المصباحي، أبو بكر العياري، وعروسية النالوتي،
وعلياء التابعي، ومن ثم تجارب أخرى وصفتها بأنها
تتوفر على ما أسميها «جماليات القبح» في مناخلة لي
قدمتها في الرباط عام 2001 ضمن مهرجان المدينة.

أما الأمثلة التي توقفت عندها فهي رواية حسن بن
عثمان «برو موسبور» التي أفردت لها قراءة مستفيضة
تحت عنوان «خرق السائد رواثيا» نشرتها مجلة عثان
الأردنية - العدد (57)، وتوقفت كذلك عند رواية
«الأسب الليل» لأبي بكر العيادي المقيم في فرنسا وأبطال
معظم رواياته تونسيون تائهون في الأحياء الشعبية
الخلفية العشوائية بمدينة تونس، أو لنصاحي باريس
حيث يتراكم المهاجرون وأبطال العيادي كما هم أبطال
بن عثمان يتقاطعون مع السائد الاجتماعي ويمدون

ألستهم له وبين أحدثها روايته الفاتنة «الرجل العاري»
ويطلقها تونسي في باريس. جل أبطال هذه الروايات
ريفيون قادمون من قرافهم البعيدة ملين نداء المدينة
لكنها تخذلهم وتصادر أحلامهم فيسبون كل قيمهم التي
جبلوا عليها، ثم يقيمون في أحياء مكتظة بالصوص
والقتلة ومغتصبي النساء.

و في رواية كمال الرغباني «في إنتظار الحياة» مدى
آخر للقيح، فالأب الفلاح المهاجر حوله المدينة
إلى سكير لأن ما يحصل عليه لا يسد رمق أسرته،
وتتمهر إشته لتأنيته بالمال الذي يسكر به رغم أنها لم
تبلغ العشرين من عمرها وتكون النتيجة تهديما للأسرة
التي جاء بها ما بين الرذيلة والسجن والموت ومستشفى
الأمراض العقلية، وهذه الرواية هي الأولى لكمال
الرغباني أستاذ الفلسفة في الجامعة التونسية.

و في هذا السياق تأتي رواية «متاعة الرمل» للحبيب
السالمي ويطلقها أيضا قتي من الريف التونسي يجد نفسه
في باريس للبحث عن عمه ومعيه الذي فقدت أخباره
وملغائه هذا القتي في باريس بعد تعرفه على عجوز
متصبية استقبلت لحزنه وكتبه.

و موضوع المهاجر سواء من الريف إلى المدينة
أو إلى العواصم الأوربية موضوع أثير اشتغل عليه
الروائي حسونة المصباحي وهو إبن المدينة الصغيرة
نفسها التي وفد منها الحبيب السالمي إلى العاصمة ثم
باريس وإسمها «العلاء» من ولاية القيروان، إلا أن رحلة
المصباحي مضت صوب ميونخ الألمانية.

و تأتي تجربة عبد الجبار العث الذي جاء الرواية
من الشعر بين أبرز التجارب التي أثرت المدونة الروائية
التونسية لاسيما روايته «وقائع المدينة الغريبة» التي تتوفر
هي الأخرى على جرأة كبيرة في محاورة المسكوت عنه
ثم فضحه والتشهير به، وقد واصل مشروعه الروائي وآخر
ما صدر له رواثيا «محاكمة كلب» حيث استطاع أن يصنع
بصمته بين أبناء جيله الذين تميز كل واحد منهم عن الآخر.

و لا يمكن في هذا المجال إغفال تجربتي الروائيين

و تحضرني هنا رواية «طير الشارع الكبير» لهدى ادريس وهي باكورتها، وتعالج مشكلة الجيل الجديد وأحلامه ومواقفه من المتغيرات وآراءه في الزواج والابتعاد والعمل.

و هي إضافة لهذا رواية حدائية بروحيتها ولغتها تجاوزت بها المؤلفة معظم الروايات التي كتبت من قبل روايات سبقها. هي رواية جبل تترد على السائد ويحاول أن يجد طريقه المختلف.

و هناك روايات أخرى لمسودة بويكر وحفيظة قازة ببيان وعفيفة سعودي السميطي وآمال مختار جديرة بالتوقف عندها فأحداثها غير منعزلة عن إيقاع الحياة التونسية وليس بينها رواية لم تخرج على نبرة السائد فالروايات الجيدة هي رواية معارضة لا سياسيا فقط بل اجتماعيا وفتيا.

و في السياق نذكر رواية «كاميرا» للمولدي فروج الشاعر والطبيب وهي رواية تجريبية وكذلك «رواية المشروط» لكامل الرياضي التي تنتمي للروايات التجريبية.

لكنني أود أن أذهب إلى الصديق الناقد والروائي التونسي د. محمد الباردي مؤسس مركز دراسات الرواية العربية في مدينة قابس والتي إستضافت خلال ربع قرن جل الأسماء الروائية الكبيرة في الوطن العربي إذ رأى في حوار نشرته معه جريدة «الشرق» التونسية يوم 5 / 1 / 2012 أنه ليست هناك روايات تونسية كبيرة يمكن التوقف عندها ونقول : لكن هناك روايات مهمة لحسونة المصباحي واني بكر العياضي والحبيب السالمي ومحمد علي اليوسفي ومحمد الباردي وحسن بن عثمان وعبد الجبار العشي وغيرهم.

خلاصة :

ليس من السهولة الجزم إن كانت هناك أعمال روائية قد كتبت قبل ثورة 14 جانفي (كاتون الثاني) 2011 وبقيت مخبأة في أدراج كتابها رغم أن بعض الروائيين قد ذكروا هذا حيث بدأت بالظهور أعمال روائية ما كان

الأزهر الصحراوي في عمله «ساقان لجنة واحدة» ورغم سواد موضوعها وعمقته إلا أنها توفرت على جمالية كتابية قدمت بما يقرب من السادية التي تندد بالخوف والصمت واختلاط الجنس بالموت.

و هناك رواي تونسي هو عبد الجبار المدوري نظرا لنشاطه السياسي المعارض فإن رواياته كانت شبه سرية، تصدر وكأنها لم تصدر وهي وليدة معاناته وأسرتة، فالرجل رغم تأهيله الجامعي هو وزوجته إلا أنهما لم يجدا عملا وتحولا إلى باتمين للخضروات في الأسواق الشعبية دون أن يستسلما وهو الآن وبعد الثورة رئيس تحرير جريدة حزب العمال الشيوعي.

و آخر أعماله التي بدأت المكتبات بعرضها بعد الثورة رواية «رغم أنفك» وكتب المدوري عن موضوع النضال السياسي السري والتخفي عن أعين البوليس.

- 4 -

من الممكن إدراج أسماء كثيرة وما نشرته من أعمال روائية توزعت موضوعاتها وتنوعت : وإد قد هذا عدد من هذه الأعمال في مؤلفاتنا التي ستطبع القند كما ذكرنا.

و قد توصلنا إلى أن هذا الأدب لا يمكن وصفه بأنه أدب تابع، أدب يمتد النظام السياسي في عهدي بوردقية الذي ظهرت روايات يمكن وصفها بالمعارضة ثم عهد بن علي.

و قد صودر بعض هذه الأعمال وكانت هناك مطالبة جريئة لرفع الحظر والمنع عنها والموافقة على توزيعها وكان لرابطة الكتاب الأحرار التي لم تحصل على الإجازة إلا بعد ثورة 14 جانفي (يناير) 2011 دور فاعل في تحرير كتب كانت سجنية أقيية وزارة الداخلية.

وقد ظهرت في الألفية الثالثة روايات عنيت بها شخصيا كفارم ومحب للرواية ومتحمس للتعريف بالإضافات الجديدة فيها.

لها أن تشر قبل الثورة التي شرعت الأبواب للكتابات الجديدة، وبعضها تمثل التجارب الروائية الأولى لمؤلفيها.

ويمكن التوقف عند روايات السجن السياسي التي عرفها الأدب العربي المشرقي في ستينات وسبعينات القرن الماضي أمثال «تلك الرائحة» لصنع الله إبراهيم (مصر) ثم (الوشم) لمحدثكم التي صدرت عام 1972 وتزامن معها صدور رواية (السجن) لنيل سليمان (سوريا) ثم «شرق المتوسط» لعبد الرحمن سيف و«العين ذات الجفن المعدنية» لشريف حتاتة (مصر).

و هناك دراسات عن أدب السجون ألفها نقاد عرب ومنها ((أدب السجون)) لنزيه أبو نضال (الأردن) و«السجن في الرواية العربية» لسمر روجي الفصيل (سوريا) وكذلك الندوة التي نظمها إتحاد كتاب المغرب عن أدب السجون وصدرت في كتاب من منشورات هذا الإتحاد أخيراً.

و هناك عدد من الروايات التونسية التي صدرت بعد ثورة 2011 وكان السجن السياسي موضوعها لها، ونذكر هنا : «برج الرومي» لسامير ساسي و«برج الرومي» هو سجن شهير في مدينة بنزرت، و«في القلب جمر» لحمد عبايدة، و«تراثيل لآلامها» لرشيدة الشارني

وهي عن معاناة أسر السجناء السياسيين، و«أشتات» لخديجة التومي.

كما ظهرت روايات أخرى تحدثت عتبا كان وصولا إلى ما هو كائن مثل رواية «صدأ التيجان» لعفيفة السعودي السميطي وهي روايتها الثانية بعد «هبتى أجنحة» التي صدرت قبل ثلاث سنوات وحملت صوت الرفض والاحتجاج.

كما نذكر هنا رواية «الغوريلا» لكمال الرياحي عن زمن الثورة وهي رواية تجريبية تطمح إلى الإضافة.

و هناك أيضا رواية في يوميات بعنوان «إمرأة من زمن الثورة» للشاعرة فاطمة بن محمود التي وجدت السرد أنسب لموضوع الثورة وما حملت من أحلام وإنجازات.

منذ عام 1956 وحتى اليوم يكون قد مر على صدور أولى رواية تونسية (56 سنة) اكتنزت فيها مدونتها بأسماء واكتنظت بأعمال تظل بحاجة إلى دراسات جادة تراجعها دون محاباة وريت على الاكتاف إذ أن جلّ الروايات المنشورة لم تحظ بالعناية النقدية المطلوبة، ويرتبط نجاحها فقط بالملاحظة منطبقة على الرواية العربية كلها إلا في استثناءات قليلة خاصة للأعلام المؤسسين الكبار أمثال نجيب محفوظ.

.. نض الورقة التي قدمت في مهرجان الطيب صالح للإبداع الكتابي في مدينة الخرطوم يوم 15 / 2 / 2012

حينما يكون الشعر عَوْدًا على بدء قراءة في مجموعة "أقمار ربيع" لرضا مامي

المادل خضر / جامعي، تونس

الكتابة ببديين...

«يعنيني الحدّ مثلما يعنيني العود إلى الحدّ أو عود الحدّ وهذا يقتضي إيماءة عدة،
فالتفكيك يتمثل دائماً في أن يقوم بأكثر من إيماءة في الآن نفسه،
وإن نكتب ببديين، وأن نكتب أكثر من جملة، وفي أكثر من لغة» (1)

جاك دريدا

الأمور التي يلمح لنا وثيقة الصلة بأشعار رضا مامي
في «أقمار ربيع» (3):

أولها أنّ رضا مامي الشّاعر وموسى بن سيار
الأسواري الخطيب كليهما، مشقوق اللسان
bifide، كلسان الأفمى، يحذفان الكلام بلغتين
مختلفتين، كلّ واحدة تخرج من شقّ، لا «نقول
dire presque la même chose» تقرّبا الشيء نفسه
، على حدّ عبارة إيكو البديعة اللّصيقة
بقضايا الترجمة (4)، وإنّما لنقول الشيء على
أنحاء شتى ووجهه عدة.

ثانيهما أنّ الشّاعر اليوم والخطيب بالأمس
يشغلان موضعا متشابهها، هو الموضع الذي تنبثق

«ومن القصّاص موسى الأسواري» «كان من
أعاجيب الدّنيا. كانت فصاحته بالفارسيّة في
وزن فصاحته بالعربيّة، وكان يجلس في مجلسه
المشهور به، فيقعد العرب عن يمينه، والفرس عن
يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله، ويفسرّها للعرب
بالعربيّة، ثمّ يحوّل وجهه إلى الفرس، فيفسّرّها
لهم بالفارسيّة، فلا يدري بأيّ لسان هو أبين،
واللّغتان إذا التقتا في اللّسان الواحد أدخلت كلّ
واحدة منهما الضّميم على صاحبتها، إلّا ما ذكروا
من لسان موسى بن سيار الأسواري ...» (2).

إنّ كُنّا قد بدأنا بنصّ الجاحظ وهو يتحدث عن
أحد مشاهير القصّاص من الخطباء، فلبتين بعض

منه العبارة الشعرية والخطابية، ولكنها عبارة تُقال بلسانين كلما تغير الاتجاه من جهة إلى أخرى. فيكفي أن تتحول جهة الوجه حتى يتقلب لسان العبارة ومحالها (5).

ثالثها أن القاعدة تُقر بأن اجتماع لعينين في لسان واحد يجعل كل لغة تدخل «الضم» على الأخرى، هذا إذا فهمنا من «الضم» معنى التقص amoindrissement أكثر من الظلم، مثلما يؤكد صاحب اللسان: «الضمُّ الظلم وضامه حَقَّ ضِمًّا نَقَصه لِيَاء». أما الاستثناء الذي لا ينفي القاعدة فينبغي أن يكون من صنف الأعاجيب، أو الظواهر التي لا تعرف أسبابها، كأن تكون فصاحة الخطيب في العربية في وزن فصاحته في الفارسية. فهذا التكافؤ لا يلغي القاعدة، ولكنه يثبت حالة فريدة شبيهة بحال الشاعر اليوم، يقول الشعر ويكسبه بلسانين.

إلا أنه لا ينبغي أن نفهم من هذه العبارة أن الشاعر يكتب أشعاره مرة أولى في لسان ثم يكتبها مرة ثانية بلسان آخر. فهذا التصور يصوغ تجربة الترجمة بما هي كتابة ثانية على نص أول، أو على كتابة أصلية، لم تبق على طريقتها سوى بعض الآثار الباقية. وفي جميع الأحوال تظل هذه التجربة أسيرة التأثير الأفلاطوني. فهي تقتضي أن تكون كل كتابة ثانية عبارة عن نسخة زائدة خائنة محرفة منحرفة لا ترقى، مهما تكن أمينة وقية، إلى مثالية الأصل.

مثل هذا التصور هو ما نريد تفاديه عند قراءة مجموعة «أقمار ربيع» الشعرية، لأنه بكل بساطة تصور لا يمكنه أن يستوعب تجربة الكتابة الشعرية بلغتين ما لم يتخلص من شبح الترجمة. فزوج الأصل والنسخة يتهاافت بسرعة عندما ننظر إلى طريقة إخراج الأشعار طباعياً.

«من أين تبدأ؟» هذا السؤال الذي طرحه بارطفي أول عدد من مجلة بويطيقا poétique (6)، إنما هو سؤال يخامر كل قارئ يجابه نصاً مزدوج اللسان. هل تبدأ من الشرق أم تطلق من الغرب؟ وأين يوجد الأصل والنسخة؟ وكيف توزع الاتجاهات؟ هل نحتج إلى الأصل في اتجاه الشرق؟ أم ننتسب إلى النسخة في موسم آخر من مواسم الهجرة إلى الشمال؟ لا توجد سلطة في النص تقود القارئ وتقول له من أين يبدأ. فلا بوصلة لديه يعرف بها شماله من جنوبه. ذلك أن القراءة، كل قراءة، متعددة الاتجاهات، كثيرة الجهات، تتفكك في كثرتها ميثافيزيقاً الأصل والنسخة.

لا شيء يمنعنا من أن نقرأ كما نشاء، وفي كل الاتجاهات، بل لا شيء يمنعنا من أن نفترض أن الشاعر قد كتب ما كتب، حارح تحربة الترجمة. وهذا الانفراض يتضمن في الواقع إمكانات من شأنها أن تعودنا إلى تجربة أخرى هي تجربة القارئ وهو يطرح على النص سؤال الاتجاه sens «من أين تبدأ؟» بما هو سؤال المعنى sens أيضاً:

ألا يكون الشاعر قد بدأ كتابة أشعاره بالإسبانية ثم نقلها إلى العربية؟ بل ألا يمكن أن يكون قد بدأ كتابة أشعاره بالعربية ثم نقلها إلى الإسبانية؟ ثم ألا يكون الشاعر قد راح بين اللغتين، فكان يكتب نصف القصيدة بالعربية ثم يكمل نصفها الآخر بالإسبانية، والعكس بالعكس؟ وما المانع من أن تتصور القصيدة وهي تولد في الشمال وتكتب في الجنوب؟ وماذا لو كان الشاعر ينطق بلسانين ويكتب يبتكين في آن واحد (7)؟ وفي هذه الحال كيف يمكن أن نميز الأصل من النسخة؟ وكيف يمكن الحديث عن كتابة أصلية أولى وكتابة زائدة ثانية؟

يمكن أن نتمادى في تحقيق الأسئلة ونلهو

le commencement . فالكتابة الشعرية العربية منذ تجارب الجاهليين وهم يقفون على الأطلال، إنما هي «عَوْدٌ على بدءٍ»، أو «عودة إلى البدء un «revenir au commencement» طالما أن العود هو «ثاني البدء un second commencement» . فالقصيدة العربية بهذا المعنى هي استئناف لبدء ما، بالعود إليها .

ينبغي هنا أن نذكر بأن من معاني «العَوْد» في اللسان العيد والعودة و«العيد» عند العرب الوقت الذي يعود فيه الفرح والحزن .، وبهذا الاقتران يضحى العيد حضلا واحتفاءً بالعودة إلى البدء . ولكنه حفل قد يكون فرحا أو حزينا كحزن الشاعر الباكي على ذكرى المنازل والأطلال الباقية .

ويمكن أن نسأل في هذا السياق بأي لغة عاد الشاعر إلى البدء؟ غير أن هذا السؤال سيقتحنا من جديد في تجربة الترجمة بما هي كتابة ثانية، «يتجسّد في الألف» نفسه من قراءة «أقمار ربيع» في أوتار الحزن في تجربة البدء الشعرية عودة إلى الأشياء والعناصر الأولى لكشف ما كان، واكتشاف ما يكون، واكتشاف ما سيكون . وفي كلّ الأحوال ليست هذه العودة لاهوتية، لأنها لا تستدلّ بالأشياء لتتجهى لغة الآلهة وقد سجلت على كتاب الطيبة، إنما هي عودة إلى الأشياء ذاتها، في فرادتها، وهي تلتفت إلينا كلّنا . فالعود على بدء بما هو عودة إلى الأشياء في طراوتها الأولى تعني في هذه التجربة شيئا محدداً: أن للأشياء ما تقوله، وأن دور الشعر هو تحريك ما نقوله الأشياء إلى رسالة . غير أنه لا يمكن أن نرفع كلّ ما هبّ ودبّ إلى مرتبة الأشياء، وإنما الأشياء التي تحمل رسائل فحسب . وهذه الرسائل لا تغدو حية ناطقة إلا بواسطة الشاعر الذي يفكّك شفرتها إمّا بالتملّي منها أو الانصات إليها . فالأشياء في «أقمار ربيع»

بتكثير إمكانات القراءة والكتابة المتأرجحة بين لسانين، ولكن في رأيي ينبغي أن نضع حدا لهذه اللعبة المدوخة، ونسلم بأن أشعار «أقمار ربيع» قد كتبت خارج ميتافيزيقا الأصل والنسخة، وخارج كلّ جنولوجيا، لا أصل لها ولا فصل، غير هذا اللعب المتأرجح «بين اثنين entre-deux» هناك وهنا، حيث يصبح الـ«هنا» بعيدا والـ«هناك» قريبا، لعبة تمحو المسافات وخراطط الطرائق والحدود . لا شيء يؤسّسها، لأنه لا أساس لها، سوى حركة الجيئة والذهاب، وهي أيضا حركة اللعب، التي لا زمان لها سوى زمن الكتابة، ولا فضاء لها سوى فضاء القصيدة .

كتابة العود، كتابة البدء...

«والعود ثاني البدء... عاد الشيء يعود عَوْدًا ومَعَادًا أي رجع...»

والعيد عند العرب الوقت الذي يعود فيه الفرح والحزن

لسان العرب

في هذا الإطار، الذي يسمّيه بعض شعرائنا العرب «الما بين»، وفي إطار اللعب، والكتابة «بين اثنين»، ننزل تجربة رضا مامي الشعرية . وهي تجربة نحاول بمسر تخليصها من تجربة الترجمة، ووضعها في نطاق يتجاوز مجرّد النقل والانتقال والتحوّل الاستعماري التي يعرفها جيّدا كلّ ترجمان، إلى نطاق آخر يضحى فيه الشعر وهو يتقل بين لغتين تجربة فريدة لا تنهض على حركة الانتقال في اتجاه واحد، وإنما على حركة تسمّى في لسان العرب «عود على بدء» . فـ «العود le revenir» عند العرب «عيد la fête»، لأنه رجوع فرح «جَنَدِل» لا إلى «الجَنَدِل» بما هو أصل الشيء أو ما بقي منه (8)، وإنما رجوع إلى البدء، أو البداية

رحابة بالعودة انفعاليًا إلى الأشياء أو الكائنات التي تحمل رسائل حميمة تماما كالملائكة أو الطيور أيضا.

فمن حَمَلَة الرسائل، نجد البلبل واليمامة والشونو. فهذه الطيور تصنع بتفريدها رسائل، وتحمل بطيراتها رسائل أخرى. لا يمكن حمل الرسالة إلا بعد وجود الرسالة، مثلما لا يمكن للبلبل أن يطير قبل أن يتعلم التفريد أو فن التطريب. وهذا الشرط هو الذي يقبل البلبل إلى ملاك أو حامل رسالة:

«أنت مثل البلبل،

كلما تعلم التفريد

طار». (و طار، أقمار ربيع، ص58)

غير أن هذه الرسالة بلا فحوى، لأن الطائر لا يتكلم ولا يُفني، وإنما يُطرب ويُطرب بتفريده. والشاعر لا يترجم شيئاً، ولا يصنع من التفريد رسالة، وإنما يطرب لحظة من السماع الحميم توازت مع تحول في كينونة البلبل، وانقلاب في موقف الشاعر أيضاً، الذي يعلمنا أن لحظة التحولات نادرة لا تدوم ولا تعود، كالأصوات تماما تزول بمجرد سماعها.

ويتكرر هذا الإحساس بالزائل l'éphémère، أو هذا الإحساس بالقود المستحيل، في صورة أخرى هي صورة عروس البحر. فمع هذا الكائن الأسطوري الذي اتخذ وجهاً أنثوياً، تصبح العودة غير ممكنة إن لم تكن مستحيلة. غير أن عروس البحر في «أقمار ربيع» لم تكن ماثلة présente بكامل كيانها، وإنما كانت مُثَمَّلَة représenté بمخاطب «أنتي» ليس لها من مواهب عروس البحر شيء سوى الصوت الرخيم وسماتها الأنثوية. إلا أن لها موهبة أخرى هي تأليف قصص الأوائل، أو

كائنات لا تنطق ولا تتكلم، وإنما تتبع منها رسائل تقتضي من الشاعر تدخلا ومشاركة، إما بالنظر أو بالسماع، لقول تجربة ذاك الذي التقط على نحو متعدد الأشكال polymorphe وقَعَ تلك الرسائل الجميل، بحيث يغدو الشعر إطارا يخوض فيه الشاعر تجربة جمالية يحس فيها بكينونة الأشياء l'être des choses، بروعتها وهي تُسفر وتُبين.

من الطريف أن توافق الأشياء أو الكائنات التي تحمل رسائل معنى الملائكة، هذا إذا استحضرنا أن لفظ «الملاك angelos» في اللسانين الإغريقي والعربي يعني الرسالة ذاتها message أو حامل الرسالة messenger (9). وقد كانت «الملائكة» حاضرة في «أقمار ربيع» في صورة رسائل أو رُسل تترجم ما يفشي الشاعر سرّه. لكأنه يفكك شفرة code نظرة لا تُحتمل من سنا نورها، أو شفرة ابتسامية لا تطاق من فرط وداعتها، ثم يترجم الشعرات في رسائل أو «ملائكة» أصبح حملها في القلب غير ممكن من كثرتها. يقول الشاعر:

«ألا لا تنظري إليّ كثيرا،

سنا نورك يُعشي بصري.

لا لا تبسّمي لي،

فقلبي لا يتسع

لكثير من الملائكة.» (ابتسامة ملائكية، أقمار ربيع، ص30).

إذا سلّمنا بأنّ العالم يتسع من شدة الفرح أو يضيق من فرط الحزن، فإن عبارة «قلبي لا يتسع» لا تعني ضيق القلب بما حوّى، وإنما تعني فيض القلب بما احتوى (10). وهذا الفيض هو صورة من «الفرح الواسع» (11) تعرب عن رحابة الفضاء، على نحو انفعالي، باتساع القلب، بحيث يضمحي العالم رحبياً، أرحب ممّا كان عليه. بل يزداد

الحكايات القديمة، أو الخرافات les légendes الآتية من أزمنة سحيقة. فهي تقصّ خرافات البدء وتمضي كحلم زائل لا يدوم. يصف الشاعر هذه التي تمثل عروس البحر على هذا النحو:

«أنت مثل عروس البحر،

جميلة، عابرة ومؤلفة خرافات.

وعندما تختفين لا تخلفين

سوى صدى صوتك الرّخيم.» (غناء عروس البحر، أقمار ربيع، ص 28).

فهي جميلة عابرة، كائن راحل لا يستقرّ، يظهر ليختفي، يأتي ليمضي، فلا يخلف سوى الصدى. كل هذه الصفات تصدق على الصوت la voix الذي تكون لحظة ظهوره هي لحظة زواله. ولكنها لحظة لها من الجمال الأسر ما يذكّرنا بأصوات عرائس البحر. ألم يحذر أوليس البعارة من مغبة سماع أصوات عرائس البحر الأسرية؟ فكل من اقترب منهنّ وسيل غناهنّ لم يعرف أبداً سبيل العودة إلى دياره ووجهه، ولم يحتفل أولاده بعودته (12). بيد أنّ الشاعر، على عكس هوميروس، حاول بالقصيد وفي القصيد، أن يستعيد لحظة سماع بالغة الجمال يعلم جيّداً أنّ العودة إليها أو استعادتها مستحيلة.

ينبغي أن نشير في هذا المقام أنّ أشعار «أقمار ربيع» هي عبارة عن سلسلة من اللحظات التي سجّلت العديد من التحوّلات النادرة. وهذه التحوّلات هي ما نعينه بالبدء. ويمكن أن نتساءل في هذا السياق: كيف تكتشف البدء، كيف تكتشف أنّ شيئاً ما قد بدأ، ونعلم في الآن نفسه أنّه بدأ؟ أيكون ذلك بالعودة إلى المكان الذي بدأنا منه؟ أم أنّ البدء يبدأ دائماً، وقبل كلّ عودة، بتغيّر قد أصاب البدايات؟ ذلك أنّ مجرد التفكير في

البدايات لا يكون أبداً من دون تغيّر يصيب على نحو عميق وجذوي البدايات ذاتها (13). وفوق كلّ ذلك، ألا يكون الحدث المؤسّس للشعر، والقول الشعريّ عموماً، هو البدء بما هو تحوّل؟ وحيث أنّ يكون العود بوصفه «ثاني البدء» هو اكتشاف تغيّر في شكل الأشياء والكائنات وتغيّر في مكان وجودها السابق؟

لنصنح إلى هذا المقطع. يقول الشاعر:

«الآن/ وقد توقّفت/ السّماء عن إسقاط النّج/

في بستاني/ ترعمين الرّجوع إلى الوراء/ ليس

في الحبّ رجوع/ العصافير كفت عن التّغريد/

والقرنفل ما عاد له شذى/ ودموعك لن تجفّ/

مرجي المغمور بالنّج/ وتنهيدانك ليس بوسعها/

أن تمسح ندى بتلات/ وجودي الحزين المتألم/

أنا لأنّ أنا تأمل البحر وأعماقه/ مثلما كنت من قبل

أفكر فيك» (في محيطات نظرتك، أقمار ربيع،

ص 42).

لقد جرى التّغيير عن هذا التّغيير بكثرة استعمال

النفي، للدلالة على استحالة الرّجوع، أو استحالة

العود إلى البدء لأنّ شكل الأشياء قد تغيّر.

فالعصافير لا تغرد والقرنفل بلا شذى، والنّج

قد غمر المرج. لقد فقد المكان علاماته الأولى،

بحيث أنّ العودة إليه باتت مستحيلة كاستحالة

رجوع الحبّ، إذ «ليس في الحبّ رجوع» كما

يؤكّد الشاعر بحكمة قاسية قساوة «التّصل» البارد

المتجمّد: «تصلّ عينيّك/ البارد المتجمّد/ ما عاد

جارحاً./ نوّك الربيعيّ/ ما عاد بعدّ يضيء/

ركنيّ المظلم./ مُداعباتك غدّت كطعم الماء/

ينسكب حياة/ بين قرنفل ذابل...». (دموع،

أقمار ربيع، ص 44).

على هذا النحو نرى كيف أنّ البدء لا يكون

إلا بتغيّر، وأنّ كلّ تغيّر لا يكون إلاّ في البدء،
لأنّه بعد ذلك يستحيل العود إلى البداية، أي بداية
التغيّر. فالعود بما هو ثاني البدء، أي بداية ثانية،
لا تتركز الأولى، وإنما تستحضرها حتّى تقول عن
البدء الأوّل كم تغيّر مكانه وشكله.

يؤكد ذلك المقطع الأخير «رياح أمل جديدة»
من «أقمار ربيع». ففيه توجد معان أخرى للبدء بما
هو عودة تعكسها كلمة «révolte» الفرنسيّة أكثر
مما تعكسها كلمة «ثورة» العربيّة (14). فإذا كان
لفظ الثورة العربيّ يعني الغضب والهيجان، أي أنّ
شيئا ما صار يثير القلق وعدم الرضى، فإنّ لفظ
révolte الفرنسيّ يفيد من بين ما يفيد الإعراض
وإشاحة الوجه والمعارضة ورفض السّلطة والتخلّي
عن العقيدة والتمرد... (15). وباختصار يقترن
في كلّ ثورة تحوّلان كبيران: تحوّل تاريخيّ
وتحوّل وجوديّ، يمثل كلاهما لحظة نادرة من
التحوّلات التي تجعل الكينونة تتجلّى في الوجود
في شكل حدث مريب (16).

نجد هذا التلازم بين الوجوديّ والتاريخيّ
وثيقا في حدث الثورة. ففي قصيدة «كرامة شعبي
... شرف شعبي (ثورة الياسمين)» يتجلّى
الزّمان الفلكيّ والتاريخيّ في عودة الشّتاء بعد
اكتمال دورته الطويلة، وهي عودة مؤرّخة بيوم
دقيق «الرّابع عشر من جانفي»، إلاّ أنّها عودة قد
رافقها تغيّر في الفضاء السّياسيّ تجسّم في تطهيره
من كلّ الصّور التي كانت تمثّل رموزا من «زمن
مضيّ». يقول الشّاعر: «في الشّتاء، / قالوا إنّ
شّتاء مثله / لم يأتنا منذ خمسين شّتاء. / الرّابع
عشر من جانفي، / على صرخة «الحرية» / على
صرخة «الكرامة»، / على صرخة «العمل»، /
كُنسنا عشرين سنة من القهر / وثلاث سنين. /
هذا الشّتاء، / سقط المطر غزيرا في بلادنا، /

وسقطت أوراق شجر التّين هذا الشّتاء، / نفضتها
ربيع غضوب، / وسقطت ملايين الصّور /
للدكتاتور العاجز، / صوّر، / في زمن مضيّ، /
احتلّت كلّ ركن من حياة بعض النّاس، / تراسّت
كلّ مكان في حياة البلد، / تربّعت على عرش كلّ
شبر في الوطن، / هي ذي من القصور تُقلّع / من
المدارس، من الساحات العامّة، / من التّزل تُقلّع
/ ومن الأسواق والمستشفيات تُقلّع. (كرامة
شعبي ... شرف شعبي (ثورة الياسمين)، «أقمار
ربيع، ص. ص 84-90).

يبد أنّ الثورة قد رافقها أيضا تغيّر وجوديّ تجلّى
في تغيّر الاتجاه. لم تعد سبيل العودة تقتضي السّبل
القديمة تلك التي حدّد اتجاهها المنحني الشّعبي،
وإنّما أضحت تقتضي سبلا جديدة اختطها الشّباب
والشّهداء:

«ثمة مثل شعبيّ يقول: / الابل على خطي
كبهارا تسهر، / لكنّ الشّباب في ثورتنا / خطّ
لنا الطريق / لا يتركنا بحراً من الأيدي المرفوعة /
نفتش عن مصيرنا. / الأمتّات، / الأخوات، /
الزّوجات / يكيّن أولئك الذين أبدا لن يعودوا، /
رغم أنّهم مدركات / أنّها لن تغدو هباء / كلّ تلك
التضحيات... / الشّهداء تركوا لنا في وصيتهم:
/ يجب أن نواصل الصّراع... / الياسمين بيّث
على الإسفلت، / ويبّث، / حتّى في الصحراء.
/ قدّام الدّبابات / وأمام الرشاشات، / بتلقائية
تُلْقَط الصّوّر، / والجيران يوم في فوهات البنادق
يُزهر». (كرامة شعبي... شرف شعبي (ثورة
الياسمين)، «أقمار ربيع، ص. ص 84-90).

ها هنا يعلّمنا الشّاعر ضرورة أن نتعوّد على
التّفكير في المكان لا كشيء فضائيّ ولكن كشيء
أشدّ أصالة من الفضاء، كأن نفكر فيه على أنّه
اختلاف محض بحيث يضحى كلّ ما لم يوجد

أراها قد امتحت، / وأرى بلاغة عينيك / عصية
الترويض زبيقة. / رُمُوك واستعاراتك / ترقد
في صندوق مُحكم الغلق. / قاموس مفرداتك
مطموس المعالم. / وأنا بالكاد أتمتم بأصواته. /
أنت ظل للذاتك. / ونبع ماء أعمى أنت. / في
صحراء حارقة. / قدره / أن يروى العطش. / لكن
ما أحتاجه / شذا أعطر به صمتي. / فأقوى على
التنفس. ». (بلاغة عينك، أقمار ربيع، ص52).

ماذا تقول هذه البلاغة؟ لا شيء. وهذا اللأشيء
ce rien هو الذي يصون «ما لا يمكن تملكه» - l'in-
appropriable مثل شيء نفيس، ومهمة الشعر هي
أن يعلّمنا بطرق مختلفة أن امتلاك «ما لا يمكن
تملكه» ينبغي في كل الأحوال أن ينفلت من كل
امتلاك وإرادة الاستحواذ (18). فـ«ما لا يمكن
تملكه» إنّما هو سبل العودة إلى مكان البدء.

موجودا كـ«الجيراتيوم في فوهات البنادق يُزهر»،
وكلّ ما وُجد قد أصبح بمعنى ما غير موجود
كسقوط «ملايين الصور / للذكاتور العاجز» (17).

وعموما يمكن أن نقول إن البدء في معظم أشعار
«أقمار ربيع» قد تغيّر منذ البداية، وقد صار من
المستحيل الحديث عنه دون أن نعيّره. وهو كلّما
تغيّر انفلت متّا، وصرتنا لا نعرف سبل تملكه.
ولمّا كان مشكل المعرفة هو مشكل امتلاك، وكان
موضوع الامتلاك هو موضوع متعة، وكان موضوع
المتعة هو اللّغة، صار فقدان اللّغة دالّا على فقدان
السّبل التي تؤدي إلى البدء بما هو موضوع متعة
وفرح وجذل. يقول الشاعر في قصيدة «بلاغة
عينك»:

«أنا أبحث عنك في أحلامي. / أنا أبحث عنك
في ذاتك / لأنّ كل الطرق التي تؤدي إليك /

الهوامش والإحالات

(1) «La limite m'intéresse autant que le passage à la limite ou le passage de la limite. Cela suppose des gestes multiples. La déconstruction consiste toujours à faire plus d'un geste à la fois, et qu'on écrive avec deux mains, qu'on écrive plus d'une phrase ou dans plus d'une langue»

(2) الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، ج1، ص، والإيراز إيرازنا.

(3) انظر، Rodha Mami، (2011) L'unas de primavera. Poesia. Pigmalión Edipro، وإحالاتنا على هذا النص ستكون في متن المقال.

(4) انظر، Eco، Umberto، (2007) Dire presque la même chose، Expériences de traduction، traduit de l'italien par Myriem Bouzazer، Grasset.

(5) انظر، Barthes، Roland، (1982- 1992) L'obvie et l'obtus. Essais critiques III. Points-Essais. Paris، p219.

(6) انظر 1، Roland Barthes، Par où commencer? Poétique، Revue De Théorie Et D'analyse، n° 1.

(7) انظر، Antoine Spire، Quelques extraits d'un entretien avec Jacques Derrida en 2004.

- (8) جاء في اللسان في مادة (ح. د. ل.): «جَدَلْ أَصْلُ الشَّيْءِ الْبَاقِي مِنْ شَجَرَةٍ وَعِبرَهَا بَعْدَ ذَهَابِ الْفَرْعِ وَالْجَمْعُ أَجْدَالٌ وَجَدَلٌ وَجَدُولٌ وَجَدُولَةٌ وَالْجَدَلُ (...) أَصْلُ كُلِّ شَجَرَةٍ حِينَ يَذْهَبُ رَأْسُهَا. يُقَالُ صَارَ الشَّيْءُ إِلَى جَدَلِهِ أَيْ أَصْعَمَ وَيُقَالُ لِأَصْلِ الشَّيْءِ جَدَلٌ وَجَدَلٌ يَجْدَلُ جَدَلًا فَهُوَ جَدَلٌ وَجَدَلَانِ وَامْرَأَةٌ جَدَلِيٌّ مِثْلُ فَرْحٍ وَفَرْحَانٍ () وَالْجَدَلُ بِالتَّحْرِيكِ الْفَرْخُ وَجَدَلٌ بِالْكَسْرِ بِالشَّيْءِ يَجْدَلُ جَدَلًا فَهُوَ جَدَلٌ وَجَدَلَانِ فَرْحٌ وَالْجَمْعُ جَدَالٌ وَالْأَنثَى جَدَلَانَةٌ وَأَجْدَلُهُ عِزُّهُ أَيْ أَرْخُهُ وَاجْتَدَلْتُ أَيْ انْتَهَيْتُ»
- (9) أَصْلُ تَلَكْ هُوَ تَمَلَّكَ، وَقَدْ اخْتُدِ مِنْ لُغَةِ الْأَلُوَكَةِ، وَهِيَ الرِّسَالَةُ، بَيِّنَا تَعْنِي كَلِمَةُ Ange, angelos فِي الْإِبْرَيْقِيَّةِ، الرُّسُولُ أَوْ حَامِلُ الرِّسَالَةِ messenger.
- (10) تَرَدَّدَ عَارِضَةٌ «قَلْبِي لَا يَتَسَّعُ» بِأَسْلُوبِهَا الْخَاصِّ بَيْتِي ابْنِ عَرَبِي الشَّهِيرِ الْوَارِدِينَ فِي دِيْوَانِ «تَرْحَمَانَ الْأَشْوَاقِ»:
- «لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلَّ صُورَةٍ فَمَرَعِي لِمِرْلَانٍ وَقَدِيرٍ لِرَهْبَانٍ
وَرَبِيتُ لَأَنْسَانَ وَكُنْتُ طَائِفٌ وَالْأَوَّاحَ نَوْرَةً وَمُضْضِعِبَ قُرْآنٍ»
- (11) انظر : Chrétien, Jean- Louis La jote spacieuse Essai sur la dilatation. Les Éditions de Minuit .
- (12) انظر : Homère, Odyssée, chant 12, vers 40-46, traduction de Victor Bérard, La Pléiade, Gallimard, p.176.
- (13) انظر : Malabou, Catherine (2004) Le Change Heidegger, Du fantasme en philosophie, Édition Léo Scheer, p.162-167.
- (14) جاء في اللسان في [ث. و. د.] «ثَارَ الشَّيْءُ» ... هاج . «وَالثَّارُ الْعَصَانُ وَيُقَالُ لِلْعَصْبَانِ أَفْتَحَ مَا يَكُونُ قَدْ ثَارَ ثَارُهُ وَفَارَ فَارُهُ إِذَا غَضِبَ وَهَاجَ غَضَبُهُ» وَيُقَالُ سَطَرَ حَتَّى تَسْكُنَ هَذِهِ الثُّورَةُ وَهِيَ الْهَيْجُ».
- (15) يعيد لفظ révolte في اسبق للمكي والزماري هذه مرة من الزمان، أو كتمان منه وتجاهلها، أو أن ردحا من الزمان قد ولى revolu بعد أن قد لعني الزماني قد صار باقترافه من محال الدولة يعني التتير ولتتحول في الزمان ولتحفل السياسي نظر في معنى شمره كتب : Kristeva, Julia: (1996) Sens et non sens dans le langage révolte. Podvours et limites de la psychanalyse1, Fayard, p.8-14.
- (16) الحدث هو إذن كن ما يوجد : Kristeva, Julia: (1996) L'Être et l'événement, Seuil, L'ordre philosophique, p.109-119.
- (17) انظر : Agamben, Giorgio, (1998) Stanze. Paros et fantasme dans la culture occidentale. traduit de l'italien par Yves Hersant, Rivages poche/Petite bibliothèque, p.13.
- (18) انظر : Agamben, Giorgio, Stanze, op.cit, p.11.

جذور الحركات النقابية بتونس من خلال التراث الصحفي العمالي

أمنة المداسي / باحثة، تونس

تقديم :

لا تقلّ دراسة تاريخ الصحافة العمالية التونسية عما سواها من الدراسات، وذلك نظرا لمرآة الصحافة في تونس وتنوع مواضيعها وتشعب مجالاتها وتعدد انتاجاتها، باعتبار أنّ كلّ دورية هي في حد ذاتها إنتاج فكري، تمخضت عن ظروف تاريخية معينة، ولها خصائصها الثقافية والسياسية والاجتماعية، وبالتالي لا يمكن لأي باحث أو قارئ الخوض في مجال الصحافة العمالية، ما لم يشبع بالمناخ التاريخي الذي ظهرت وتطورت في إطاره هذه الدورية.

سنعمل في هذا المقال على تتبع تاريخ ولادة فكرة الصحافة العمالية وستتعرف على البعض من هذه النشريات الصادرة والمطبوعة بالبلاد التونسية بمختلف الألسن، سواء من قبل مطابع وطنية أو أجنبية الأصل تمكنت من الاستقرار بتراب الايالة منذ القرن التاسع عشر للميلاد، والتي تمكّن بشكل من الأشكال تعدد الأعراق والجنسيات والثقافات بالبلاد التونسية، وقد ارتبطت هذه النشريات بظهور الحركات النقابية في تونس وتأثيراتها الفكرية والاجتماعية في فترة تميزت بسطوة السياسة الاستعمارية الفرنسية على الايالة التونسية.

أ - الإطار التاريخي لظهور الصحافة العمالية :

تشكو الحركة العمالية اليوم في تونس من عديد الفروقات التي تستوجب تغطيتها سواء على مستوى العمل على إعادة تجميع الوثائق الأرشيفية المبعثرة بين تونس وباريس وناث ولندن، أو على مستوى السعي لتأسيس الأرشيف العمالي قانونيا باعتبار أن النقابات لم تتحمل مسؤوليتها كاملة في تجميع الوثائق كليا ونوعيا ولم تعمل على تأسيسها قانونيا من أجل تثبيتها كشاهد عيان على ذكرى الأعضاء والعمال والحركات.

كما أن الصحافة العمالية قد نالت نصيبها من إهمال عديد مراكز البحث المهيمنة بالإنتاج الفكري في تونس (1)، رغم محاولة بعض الأبحاث الأجنبية إبراز بعض جوانبها مثلما نلمس حضوره في دراسة قام بها G. Zawadowski الذي وضع كشفا حول الصحافة المحلية (2) وكان أول من قام بإحصاء أو حصر للصحافة المحلية منذ 1861 إلى نهاية 1937، ولكن على أهمية ما أسسه Zawadowski من أعمال إحصائية، إلا أن مجهوده يبقى فيه بعض النقص والشواثب لأنه لم يعتمد على رصيد دار الكتب الوطنية باعتباره الأثرى من ناحية الحجم، كما تعتبر رسالة الدكتوراه للمنصف

الشونفي (3) من أبرز الأعمال التي اهتمت بالفترة التي لم تظهر فيها بعد الصحافة العمالية باللغة العربية .

هذا الفراغ في البحوث الأكاديمية جعل من الصحافة العمالية تحتل موقعا متقدما ومتميزا بالمقارنة مع غيرها من الأعمال، فهي اليوم تمثل وسيلة عمل غير قابلة للتعميـض، لأنها تقريبا تلعب دور الشاهد على نشأة وتنظيم النقابات وتطورها، وذلك لما تحتويه نشرياتها من ثراء معلوماتي ومعطيات حول نشاط المناضلين والنقائين ونزاعات الشغل، فهي اليوم مصدر معلومات ذو قيمة معرفية كبرى لدراسة وضعيات الشغل والعمال من جميع النواحي المادية والمعنوية خاصة أنها كانت الناطقة باسم الفئة المهمشة والأكثر فقرا. فمهامي هي جذور الحركات النقابية؟ ومتى ظهرت الصحافة العمالية؟ ومهامي ملامح هذا الصنف النقابي من النشريات الدورية ؟

1 - جذور الحركة العمالية بالبلاد التونسية :

ارتبطت فكرة الحركة العمالية بعمال حجرة الإيطاليين المهمشين أو المفضوب عليهم إلى البلاد التونسية ، والذين غلب عليهم الطابع البروليتاري، أو بمعنى أصح المعارضة التي وجدت أرضيتها في الشتات النفاخي، حيث تشكل هذا التواجد الخليط من مجموعة من «الجياغ» والأميين من جنوب إيطاليا والباحثين عن الطعام والعمل إلى جانب مجموعة من اللاجئين السياسيين بالبلاد التونسية، الذين وجدوا في الأرض التونسية فضاء جغرافيا-سياسي يمكنهم من مواصلة مقاومتهم من أجل التجديد والتغيير الاجتماعي، فهم في الواقع ثوار اشتراكيون وجمهوريون ومن كل الأشكال الملغمة والمطاردة من النظام الإيطالي في تلك الفترة (4) وقد كان تأثيرهم على الشعب التونسي قويا إلى درجة إزعاج السلطات الاستعمارية الفرنسية والإيطالية في نفس الوقت .

في إطار هذه الظروف العالمية والتي تميزت بصمود اليسار، نمت ظاهرة البلوكتاري التي كانت تمثل أقلية

بالبلاد التونسية نظرا للضعف الاقتصادي، فحسب إحصائيات 1931، لا يوجد غير 21866 عامل أوروبي بالصناعة و3545 عامل بالنقل، وبالنسبة للسكان الأصليين فإن الأرقام غير أكيدة لأنه لا يقع التفريق بين عامل ورب عمل حرفي وصناعي، وكذلك بين عامل فلاحي وعامل في الصناعة، كما تقدم الإحصائيات نسبة السكان المسلمين العاملين بالصناعة التي بلغت 19405 يد عاملة، مقابل 149598 عامل يومي إضافة إلى 8200 عامل بالنقل، وبالنسبة للإسرائيليين فإن الأرقام تقدر بـ 330 عامل بالصناعة، 1119 عامل يومي و4075 عامل بالنقل على سكان محليين يقدرون بـ 578799 نسمة (5).

من ناحية أخرى أثبتت الدراسات بشكل مبرهن عليه وجود مبادرات غربية لبعت مطابع، على غرار مطبعة بوجاد Bourgade سنة 1845 التي أنشأها بمساعدة أحد الليفورنيين وهو Pompeo Sulema، وفي هذا السياق نشر قمر بن داتة إلى إمكانية وجود مطبعة إيطالية قبل هذا التاريخ وتعود إلى سنة 1838 (6). ويتأريخ 28 أوت 1879 وجه الإيطالي Victor Finzi طلبا إلى القنصل الإيطالي Maccio كان فحواه بأن يتوسط له لدى الباي للحصول على رخصة لتأسيس مطبعة، وقد أرسل الطلب إلى الوزير مصطفى خزندار 1817-1881 في 29 أوت، مستندا في ذلك على حاجة إمكانية تطوير التجارة بين أوروبا والحكومة التونسية، وقد وافق الباي على طلبه بقرار 12 فيفري 1880 على شرط أن تكون المطبعة حجرية لا آتية وكان واقع هذا التحفظ هو عزم الباي على أن تحظى الحكومة التونسية بشرف تركيز أول مطبعة آتية (7)، وتعتبر مطبعة Finzi من أبرز وأكثر المطابع الإيطالية نشاطا منذ أن بعثت .

في هذا الوسط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وجدت الصحافة العمالية نفسها تضطلع بدورين في نفس الوقت، فهي من ناحية نقطة وصل بين بلدان شمال إفريقيا (تونس، الجزائر، المغرب)، ومن ناحية أخرى هي نقطة وصل داخلية بين التونسيين والمعمرين، لأنها مثلت في ذلك الوقت شكلا من أشكال التكوين النقابي

العالمي، وباعتبارها كذلك حركة إجتماعية قائمة على مبدأ استبعاد كل أشكال التمييز على أساس العرق أو اللون أو الوطن لأنه أبنا كانت جنسية المتمين إليها، فإنهم يخصصون جميعا لقانون السوق.

2 - بداية نشاط الصحافة العمالية بتونس :

لا يمكن الحديث عن الصحافة العمالية دون العودة إلى جذورها الإيطالية وإرتباطها بوجود المعمرين في تونس، الذين اعتمدوا على سياسة إعادة إنتاج الهيمنة والحفاظ على المصالح الإيطالية من خلال تبنيهم إستراتيجية الصراع ضدّ الهيمنة الفرنسية، وذلك إثر فشل محاولة طليانة البلاد من قبل الإيطاليين، فبعد أن توحدت الأراضي الإيطالية في منتصف القرن التاسع عشر، وعلى إثر تسارع الدول الاستعمارية الكبرى للتوسع وكسب مستعمرات جديدة، كانت تونس من بين أهم البلدان المتوسطية التي كادت أن تتحول إلى مستعمرة إيطالية، لولا انعقاد مؤتمر برلين 1878 والذي قررت خلاله إنفلقرا وفرنسا تقسيم نصف المتوسط قبل أن تضع إيطاليا مقترحها على طاولة التقييم. وخلال هذه الأحداث حافظت الصحف السردية على هوامش هامة كانت مخصصة لشؤون الشمال الإفريقي وخاصة البلاد التونسية بحكم قربها الجغرافي، باعتبارها لا تبعد عن إيطاليا سوى 200 كلم (8)، ومنذ 1860 بدأت تظهر صحف ناطقة بإسم الجالية السردية بتونس مثل «El-Mostakal» و«Corriere della Sardegna»، وفي 1 جانفي 1871 ظهرت اليومية «L'Avenir di Sardegna» ومنذ 1880 ظهرت (9) «Sardegne Tunisia». في هذا الإطار السياسي العالمي المتوتر، انفجرت المنشورات الموجهة نحو حماية الهوية الإيطالية على امتداد خمسة عشرة سنة إلى حدود 1896، فظهر نتيجة لذلك عشرين عنوانا رغم القرارات القمعية الفرنسية في 14 أكتوبر 1884، حيث فرضت الأداءات المالية المشقة على دور النشر لمجرد سعيها للحصول على رخصة نشر (10).

نتيجة لهذا التدافع بين الفرنسيين والإيطاليين من أجل بسط الهيمنة السياسية على البلاد التونسية، نشطت حركة النشر الإيطالية التي بلغ رصيدها الدوري الموثق بين سنة 1838 - 1956، 123 عنوانا، كانت بمثابة المرأة العاكسة لتاريخ الاجتماعي والسياسي الإيطالي بتونس، وساهمت بشكل مباشر في نمو الوعي الثقافي بالذات والهوية الاجتماعية والسياسية للجالية الإيطالية بالبلاد التونسية في ظل الاستعمار الفرنسي، كما عبرت هذه النشريات عن الآمال السياسية والاجتماعية والثقافية، لكل من الإيطاليين والتونسيين وبلدان متوسطة أخرى، وكانت شاهدا على مختلف الأحداث والتحويلات التي شهدتها المنطقة ككل (11).

4 - لمحة عن النشريات الصحفية العمالية بتونس:

رغم ضياع العديد من الصحف المتأثرة هنا وهناك، والتي يعتبرها Claude Liauzu ثروة مهمة وتعاني من وضع سيء (12)، فقد سمحت قراءة «الصحافة الديمقراطية» بالكشف عن نمط طريف من النشريات ذات الصيغة الثاقبة، وقد حاول Liauzu في هذا المجال ومن خلال ذكر بعض العناوين التي قدمها في مقاله حول الصحافة العمالية في تونس بين 1881-1936 والمتمثلة في ثلاث عشرة عنوانا بالفرنسية، عنوان واحد بالعربية وثلاثة عناوين بالعربية (13)، وبعض العناوين لصحف ديموقراطية يسارية إشتراكية والتي ذكر البعض منها في ملحق مقاله وتمثلت في سبعة عناوين لجرائد ديموقراطية التوجه وستة عناوين أخرى لها توجه إشتراكي (14)، لا أن يقدم حصرا لها وإنما مكثته هذه النماذج من تقديم دراسة حول ظروف ظهور الصحافة العمالية بتونس وتأثيرها على المجتمع التونسي بمختلف الأجناس التي إستقرت به، وقد تعمق Liauzu في هذا الموضوع في بحث أكاديمي تفرق خلاله إلى تقديم فهرس للدوريات الثاقبة والديموقراطية والدوريات الرسمية والإيطالية والتونسية باللغة الفرنسية والغرف الاقتصادية والإشتراكية الفرنسية باللغتين الفرنسية والعربية (15). وعلى غرار Claude Liauzu قدم محمد

وخلال العشرة الأخيرة من القرن التاسع عشر الذي تميز بالثورات وبممارسة العنف والاعتقالات مثل إغتيال رئيس الجمهورية الفرنسية Carnot وملك إيطاليا Umberto والثورة الشعبية للفلاحين الإيطاليين سنة 1894، واصل طالبو الحرية مثل Garibaldi وFasci Siciliani صراعهم الفكري، وذلك بنشرهم لصحف ناقلة لم يبق منها اليوم غير الذكرى، لأن معظمها قد تعرض للقمع والتهميش والإنلاف، لما مثلته الصحافة العمالية الإيطالية من خطر إيقاظ الشعور الوطني.

لكن رغم عمليات القمع والتهميش، استطاعت بعض الصحف العمالية تجديد نفسها من جديد والانطلاق في نشاطها المعهود في بداية القرن العشرين بمنهج مقاومة واع ومتشبه في الدفاع عن حقوق الطبقة الشعبية من البروليتاريا المضطهدة من طرف البرجوازية، فظهرت خلال هذه الفترة صحيفة «Il Proletario» سنة 1908 وصحيفة «La Voce dell'operaio» سنة 1905 وصحيفة «La Voce del muratore» (19) سنة 1907 و«Il sindacalista» سنة 1906 .

وكذلك إصلي باللغة الفرنسية «La voix du peuple» في 1933، «La Voix du tunisien» في 1930، 1932 «L'Action tunisienne»، وفي سنة 1925 ظهرت، ها «Le Combat» «Revolte sociale» «Le Prolétaire» «La Bataille sociale» (20)، «L'Aube sociale».

بشكل عام ورغم وجود محاولات جديدة لتثبيت بعض الصحف العمالية التي تعتمد في إصداراتها على اللغة العربية، ويكون باعثها عربيا، إلا أن أغلبها أوروبية اللغة سواء كانت فرنسية التأسيس والكتابة مثل «La Voix des cheminés» والتي بعثت في 1910 ولم تكن تهتم بالقضايا المحلية، أو إيطالية التأسيس.

في نفس الوقت كانت هذه الصحف العمالية الفرنسية تواجه منافسة في السوق من الجانب الإيطالي الذي ظهرت عنه «Il Lavoro italiano» سنة 1937، «La Voce dell'operaio» في 1905، «Il Sindicalista»

حمدان في دليله حصرا للصحافة العمالية، قفرا به ثلاثة عشرة عنوانا باللغة العربية وما يقارب الأربعين عنوانا باللغة الفرنسية، تعنى كلها بالشؤون النقابية.

وتعود أول صحيفة باللغة الإيطالية إلى سنة 1838 في عهد أحمد باي حيث كانت إيطاليا لاتزال مقسمة، وجد بالأيالة في ذلك التاريخ لاجتاج مهاجران من نابولي وهما Malatesto وRomeo مؤسسي جريدة «Giornale di tunisi e di Carteragine» في 21 مارس 1838 طبعت بمطبعتهما التي تحمل إسمهما ويدبرها إنقليزي لكن أوقف عملها بقرار من الباي، ولم يترك للصحيفة أثر، والنسخة الوحيدة التي وجدت بتونس حول الجريدة المفقودة هي الورقة الأولى مصورة نقلتها جريدة «L'Unione» في 25 أكتوبر 1931، وقد علق عليها في مقال «Stampa italiana à tunis à secolo fa» من طرف المؤرخ Augusto Gallo، كما تطرقت الصحافة الأجنبية إلى تحليل مضمون الجريدة بإعادة بعض المقاطع من المقالات التي تضمنتها (16). وكان ظهور ثاني صحيفة لنفس المطبعة بعد حوالي واحد وعشرين سنة، أي بين سنة 1859-1881 حملت اسم «La Corriere di Tunisi» وهي كذلك من الصحف التي لم يثر لها على أثر (17)، كما نذكر أيضا من الصحف الإيطالية، صحيفة «L'Avenir di Tunisi» التي صدرت سنة 1884، وصحيفة «La Sentinella» الصادرة كذلك سنة 1884، وصحيفة «La Nuova Cartagine» الصادرة سنة 1892، هذا إضافة إلى الصحافة العمالية مثل «Il Minatore» و«L'Internazionalismo».

من جهة أخرى مثل ظهور جريدة «L'Operaio» في 20 نوفمبر 1887 إلى غاية 14 أبريل 1889، وتأسيس جريدة «La Voce di Tunisi» سنة 1890، انطلاقا ثانية للصحافة العمالية الأوروبية بتونس، حيث حرصت على توجيه مضمون نشراتها نحو نقد المؤسسات الاجتماعية والسياسية، والمؤسسة الدينية الإيطالية بصفة خاصة، كما أنها لم تغفل عن شأن العمال العرب المضطهدين حيث شكل هذا الاهتمام النواة الأولى لتكوين وعي بخصوصية مشاكل العرب منذ 1904 (18).

الاطيالية تماماً لتحتلّ محلها الصحافة المتسيّسة (24) ذات التوجّه الإيطالي الحديث لسنوات العشرين، التي أدّت إلى ظهور الایدولوجيا الفاشيّة الديكتاتورية، ولعلّ وطأة ما تعرّضت إليه الجالية الإيطالية من جراء صعود الحركة الفاشيّة، قد ساهم في ظهور نوع جديد من الصحافة المناهضة للفاشيّة والساعية للمحافظة على القيم المدنيّة (25).

خلال هذه الظروف العامة، تعرّضت الصحف ذات التوجّه النقابي بتونس مثل غيرها من الصحف المقاومة إلى ممارسات اضطهادية من الجانب الإستعماري الفرنسي، فكيف كانت الإجراءات القمعية ضدّ الصحف العمالية والصحافيين؟ وأيّ تأثير تركه هذا التراث الدوري على المجتمع التونسي خلال النصف الأول من القرن العشرين؟

1 - الإجراءات القمعية ضدّ الصحف العمالية :

نؤدّ عيّاد قرار الباي 26 ديسمبر 1875 القاضي بفرض الرقابة، كانت أغلب الصحف بالبلاد تطبع بالخارج إلى حدود مارس 1884، ولم يظهر تأخير المكتوب في تنوير الحكومة والشعب، إلا في شهر أكتوبر من سنة 1884، ولكن ظهرت معارضة إستعمارية للصحافة النقابية، فكانت الصحف العربيّة عامة ومن بينها الناطقة بإسم الطليقة الشغيلة قد وضعت تحت رقابة الأمر الملكي لسنة 1778 الذي يقضي بتوقيف الصدور وإرجاع صاحب الصحيفة إلى بلاده كما وجهت مع مطلع 1904 تهديدات ضريبية ثقيلة تحكّم بها المحاكم.

فلقد نجحت حكومة الإحتلال الفرنسي في سعيها لتحويل القضايا الصحفية العمالية والسياسية بشكل عام إلى نظر المحاكم الفرنسية لأن المحاكم الوطنيّة على زعمها تتساهل مع الوطنيين إذا ما مثّلوا أمامها لمحاكمتهم من أجل تهم سياسية، فأصدرت من أجل تفعيل أهدافها القمعية مجموعة من الأوامر قامت بمقتضاها بنزع جزء

في 1906، «Il minatore» في 1907. La Voce de» 1908 «contro nazionalismo» II, 1907, «L'Operario indipendente» في 1908 (21)، ولعلّ هذا الخلط في التوازن بين الصحف العربيّة والصحف العمالية الأجنبية، جعل كفة القضايا المطروحة تميل أكثر لصالح العمال الأجانب أكثر منه لصالح العمال المحليين، وربما هذا ما يفسّر عدم الإقتان البروليتاري للحرف كما كان التعليم المهني مهملاً. فكان الحل أن تعلن الجرائد العمالية مثل «La Tunisie ouvrière» 1905 «La Voix de l'ouvrier» 1920، عن تساوي أجور العمال وأن يعلن اليسار الفرنسي وحدة الطليقة العمالية في تونس أو خارجها والتي تضمّ التونسيين والإيطاليين والفرنسيين (22).

نتيجة لهذا الحراك النقابي المتصاعد، ظهرت بعض الشريكات العربيّة مثل «صوت الموظف التونسي» سنة 1949، «تونس الفلاحية» سنة 1947، «الشعب التونسي» سنة 1946 التي كانت تصدر باللغة العربيّة والفرنسية، هذا إضافة إلى صحيفة «موشكار» سنة 1928، «العامل التونسي» سنة 1934، «النبي النقابي» سنة 1940، «المطرقة» سنة 1937 وهي صحيفة حجرية الطبع ذات أبعاد نقابية (23).

II - حياة الصحافة العمالية والممارسات القمعية ضدها :

رغم دعم الجمعيات النقابية للصحف العمالية المعارضة، إلا أنها توقفت فجأة في بداية الحرب الكبرى، ويعود ذلك إلى مجموعة من الأسباب: فعلى الصعيد السياسي سعى الإستعمار الفرنسي بتونس إلى تهيمش الجالية الإيطالية، وعلى صعيد العلاقات الإجتماعية المرتبطة بالوضع الإستعماري بتونس فإنّ الصراع المتصاعد بين العمال الفرنسيين والإيطاليين والتونسيين ومجموعات أخرى من المهاجرين، قد فرض على النقابة الفرنسية الدفاع فقط عن مصالح الفرنسيين، وفي هذا الظرف إندثرت الصحافة النقابية

أخرى حول عمليات المساومة، وكانت هذه المتابعة مؤمنة خاصة من قبل Renard Roy الكاتب العام للحكومة التونسية الذي تولى مهامه بين سنة 1882-1910 وكان من أبرز المسؤولين الحكوميين الذي ساهموا بقدر كبير في تعطيل مهمة الصحفيين (28)، والحد من تطور نمط الصحافة العالية.

ابتداء من سنة 1922 وضع المقيم العام Lucien saint نهاية لفرحة الصحافة الوطنية والإشراكية الناطقة باللغة العربية، وذلك بمقتضى قرار 4 جانفي 1922 الذي لم يصح رخصة بث صحيفة إلى حدود 1925 إلا لجريدة «النهضة» الإصلاحية التي تحصلت بمفردها على تأشيرة نشر وذلك من بين 46 مطلب فتح تقدمت به مختلف القوى المناهضة. كما أن الحكومة لم تسمح بإعطاء امتيازات جديدة لإصدار الصحف العربية في تونس من سنة 1922 إلى سنة 1933 ماعدا جريدة «الزمان» سنة 1929 لأن صاحبها تعهد فيها للحكومة بأن لا يتحدث عن السياسة ويقتصر فقط على نشر الأنباء الأدبية والاقتصادية والإعلانات بوصفه مدير الوكالة الإشهارية. وفي 1922، ذلك أمام السلط والرأي العام بغياوة وتعصب التونسيين وبالخطر الذي يمثله الاشتراكيون على الأمن والاستقرار. ونص كذلك قرار سنة 1922 و1926 حول الصحف، أنه يمكن رفض الترخيص دون إعطاء أي مبرر، (29). وكتيجة لتصادم عمليات القمع والمحاصرة، اجتمع الصحفيون التونسيون في 15 جانفي من سنة 1922 مع المقيم العام للاعتراض على قرار 1922 (30).

وبما أن الصحف العربية كانت الأكثر تضررا منذ عشر سنوات، باعتبار أن الرخص الممنوحة لها كانت شحيحة جدّا، هذا دون إعتبار عمليات الإيقاف وقرارات الغلق التفسيرية، فقد إنتاجت النخبة التونسية لنشر أفكارها وإبلاغ صوتها في الصحف الناطقة باللغة الفرنسية، ولعمد دعم هذا التوجه المقاوم، أعلنت الصحافة الاشتراكية عن مساندتها لأول مركز ثقافي تونسي بإدارة محمد الهمامي، الأمر الذي أثار حفيظة المقيم العام Lucien saint ودفعه

لا يستهان به من نفوذ العلوية التونسية ومنحته للمحكمة الفرنسية بتونس، ومن يومها أصبحت القضايا السياسية والصحفية المتعلقة بالتونسيين من مشمولات أنظار المحكمة الفرنسية المتولدة عن المحاكم القنصلية قبل الاحتلال (26). ولكن رغم هذه المضايقات والصد من طرف السلط البايكيتية أو الفرنسية عبر نظام المراقبة الذي ركّز بتونس منذ 1881، والذي ساهم في إفشال الحركة الديمقراطية التي اعتمدها التونسيون الذين تعرضوا إلى قرار جويلية 1910 والذي يخول بمقتضاه للحكومة حل أو إيقاف أي حريدة عربية بقرار وزاري بسيط، يكون مؤيدا من طرف المقيم العام الفرنسي، مثلما حصل فعليا عندما تم إيقاف جريدة «Indigène» في 8 نوفمبر 1911 مباشرة بعد أحداث الجلاز، فقد وجدت الصحافة المعالية في المقاومة مبررا لاستمرارها، واستطاعت الصحف المعالية أن تخلق لنفسها استراتيجيات مقاومة مكنتها من الحفاظ على وجودها بأشكال مختلفة، إذ م إن تتمكن السلطات الفرنسية من إيقاف جريدة بحكم قضائي، حتى تظهر أخرى بعنوان مختلف، خاصة بالنسبة للجرائد الاشتراكية الصادرة باللغة الفرنسية والتي ظهرت بشكل متواتر من 23 أكتوبر 1921 إلى 2 جانفي 1922 مثل «حبيب الأمة»، «حبيب الشعب»، «البصير»، «المظلوم»، «الخبير»، «المهضوم» (27)، لذلك وأمام عجز السلط الفرنسية عن منع صدور مثل هذه الصحف الثورية ذات الأفكار المعادية لمصالح الاحتلال، عمدت إلى تفعيل استراتيجيات أخرى قائمة على مبدأ المرافقة، إذ كانت تعمل باستمرار على مراقبة الصحف وجمع المعلومات حول كلّ نشرة وكلّ صحفي أو متعاون عرضي، وقد وقع تنظيم ومنهجة عمليات المراقبة من قبل الكتبة العامة للحكومة التونسية، وذلك بفتح ملف خاص لكل من يتقدم بطلب لبث صحيفة، يكون مدعوما بوثائق حول شخصية الباعث وسيرته الذاتية، وفي صورة منح الموافقة فإن ظهورها يجب أن يكون مرفوقا بترجمة المقالات وعدة إرشادات تتمحور حول تأثيرها على السكان الأصليين وصلتها بالسياسة. وكذلك معلومات حول المساهمين فيها ومعلومات

لتعزيز معاقبة وقمع الصحف العمالية بالخصوص (31). ومن أجل وضع حد للصحافة الوطنية الناطقة باللغة الفرنسية اتخذ المقيم العام Peyrouthou قرارا بتاريخ 27 ماي 1933 يمنع الجرائد والدوريات المنشورة باللغة العربية أو العبرية وجرائد تصدر باللغة الفرنسية ويكون محرروها تونسيين، وبموجب هذا القرار دعت توجّهات الإدارة الفرنسية بإيقاف الصحف ذات الطابع السياسي رغم أنها ناطقة باللغة الفرنسية مثل صحيفة «La Voix du peuple»، «La Voix du tunisien»، «L'Action tunisienne» (32).

2 - ملاحقة الصحافيين التونسيين :

ضاق الإستعمار الفرنسي ذرعا بهذه الصحف الموجهة نحو دعم القضايا العمالية، لذلك عمد إلى تشديد الخناق على أصحابها عبر مراقبتهم وملاحقتهم بقوانين تعسفية، أومن خلال منع النشر (33) بشكل صريح، فمن بين 49 طلب نشر وجه للإدارة الفرنسية بين 15 جوار 1884 و5 جاني 1914، رخص فقط لـ 14 ويصل بالنشر، إضافة إلى ذلك تولت شبكة هامة للمعلومات مهمة مراقبة الصحافيين التونسيين بداخل وخارج البلاد، فما إن ترصدت السلطة الفرنسية محاولة لبث جريدة ومراسلين، إلا وتضع أصحابها تحت عمليات تتبع الشرطة والعمد والخليفة والفاقد، من أجل نقل أخبارهم للمراقبين الملمنين الذين بدوره يرسلون كامل المعلومات إلى الكتبة العامة، كما تصل الممارسات القمعية إلى درجة تعطيل الصحفي أثناء رحلته أو لقاءاته وأحيانا تساء معاملته من أطراف غير معروفة (34).

أما إذا طلب أحد الصحافيين جواز سفره من أجل التنقل به إلى إحدى البلدان المجاورة مثل الجزائر أو المغرب، فإن الإقامة العامة تسرع بإعلام الحكومة العامة بالبلد الآخر بواسطة «تلفرام»، على نوايا الصحفي ومسالكه في الرحلة، وعلى ضوء المعلومات الممنوحة يكون قرار السلطة الحاكمة في البلدة المجاورة (35)، وغالبا ما تتم متابعة رجال الصحافة الثورية بالخصوص

من قبل رجال شرطة خاصة، يقومون بتدوين تقارير مفصلة عن تحركاتهم ومقابلاتهم وتصريحاتهم ومنها يقع تحويلها على وجه السرعة للسلط المعنية (36).

إضافة إلى هذه الصعوبات، يواجه الصحفيون عند أداء عملهم بعقوبات في عدة مناسبات كالمعاملة السيئة وإكادتهم، فمثلا عند محاولة بث جريدة «السان الحق» استدعي محمد بورقية في أبريل 1896 كي يتم إعلامه أنّ الحكومة لم تنس مساهمته في جريدة «المنظر» الممنوعة وأنه بمقتضى ذلك المنع سيكون مراقبا عند بث أية جريدة أخرى، كما استدعي حسين بن عثمان مدير «الرشيدة» في 9 ديسمبر 1905 إلى مكتب المكلف بالصحافة المحلية بعد كتابة المراسلات الصحفية حول الوضعية المزرية للجزائريين وهذا إن لم يكن أكثر تحفظا في المستقبل فلأن السلط ستوقف جريدته بالجزائر.

وفي 20 جوان 1907 وجه إنذار تهديد إلى علي بن مصطفى على إثر نشر مقالة «حدث مركب راس الكف» التي اتهم فيها الحكومة بمسؤوليتها على موت الملعونين من البحارة التونسيين، وفي 28 ديسمبر 1907 اتهم كمال جيل صحافة من قبل المحكمة لمقال نشره في 29 نوفمبر، سجن على إثره شهرين ودفع 600 فرنك فرنسي كغرامة مالية، وفي ماي 1908 رفض المقيم العام إعطائه جواز سفره للعودة إلى الجزائر وليبيا، كما تعرض مدير صحيفة «حبيب الأمة» عبد الرزاق غطاس لنفس المضايقات، بعد أن وجه نقدا لاذعا للقرار البايليكي وكتب في مقال أنّ الشعب لن يتراجع على المطالبة بحقوقه المشروعة، وبناء على ذلك أوقفت الصحيفة وعوقب بـ 1000 فرنك فرنسي، وفي نفس السياق الثوري أوقف كذلك محمد زروق كاتب بالإدارة العامة ومساهم في جريدة «إظهار الحق» وأجبر على قطع العلاقة مع فريق العمل، وتلقى عبد الرزاق الصنادلي مدير جريدة «الزهرة» تحذيرا من Roy في 10 جوان 1908 على مقالين نشرهما ضد إيطاليا (37). كما عدت أيضا السلط الفرنسية إلى نفي رجال الصحافة المقاومين مثل حسن كمال من جريدة «الجمعية» 1920، وأحمد توفيق

المدني من جريدة «أفريقيا» 1925، ونفي محمد بيرم مدير جريدة «الشعب» من تونس ونقل على باخرة إلى بيروت، ثم أوقفت جريدة «السرودك» 1937 التي خلفت جريدة «الشباب» ووضع مؤسساً جريدة «صبر» وهما الطاهر زروق ومحمد العربي في السجون الضيقة ثم المحتشدات، ونفس المصير تعرض له الهادي السعيد صاحب جريدة «كل شي بالمكتوف».

كما لم يسلم الصحفيون الفرنسيون من عمليات القمع والمضايقات، إذ نفي البعض منهم مثل Antoine Fabre مدير جريدة «Cri du soir» وRobert Louzon مدير جريدة «L'avenir social» وRaymond Cobrat صحفي في جريدة «Le Petit matin» وهو تونسي يهودي متحصل على الجنسية الفرنسية، ومن بين الصحفيين الإيطاليين نفي Vittorio Berolzheimer مدير جريدة «La Miniera» في 03 ديسمبر 1911 (38)، وتعرض آخرون إلى ممارسات قمعية مثل المراقبة المباشرة، والضغط، والتهديد وذلك من أجل غرس عادة الرقابة الذاتية لدى الصحفيين حتى تتوقف المنشورات من تلقاء نفسها (39).

ومع أحداث 9 أبريل 1938 أعلنت السلطات الفرنسية حالة الحصار امتدت إلى سنة 1947 وبذلك نفي على الصحافة العمالية وكل صحافة متطورة ذات أهداف مناصرة للمضطهدين ولم تبق بتونس إلا الصحف الإخبارية مثل «الزهرة» واندمجت نتيجة لذلك كل الصحف العربية القديمة والجديدة منذ 9 نوفمبر 1942 عند نزول جيوش دول المحور بالتراب التونسي وقامت مقامها وريقة إخبارية يومية تدعى «اليوم»، واستمرت حالة الحصار على ما هي عليه إلى غرة جانفي 1943 حيث أصدر الديوان السياسي جريدة يومية تحت اسم «أفريقيا الفتاة» ولكنها تعطلت يوم انسحاب دول المحور من تونس في 6 ماي من نفس السنة، وصدرت أثناء تلك المدة جريدة عربية وحيدة وهي «الشباب» لصاحبها الرشيد ادريس، وعند نزول جيوش الحلفاء بالتراب التونسي أصدرت جريدة يومية عربية دعواها «الأخبار» واستمرت في الصدور نحو ثلاثة أشهر (40).

كما أنه رغبة في مواجهة المواقف الفرنسية، ظهرت في الصحف التونسية أشكال تضامنية متجددة للقرارات العشوائية الفرنسية، فعندما قررت مثلا الحكومة تعطيل جريدة «الزهرة» في 31 جويلية 1948 إجتمع نقابة الصحافيين بجمعية قدماء الصداقة وقررت توقيف كل الجرائد تضامنا مع جريدة «الزهرة» إلى أن يرفع عنها قرار التعطيل، وكان كنتيجة لهذا القرار الوطني، أن لم تصدر أية جريدة عربية في ذلك الطرف العصيب، الأمر الذي حمل مصلحة الأخبار بالسفارة الفرنسية بتونس، والتي يعود إليها النظر في الطبع والنشر، إلى مرادة بعض الصحفيين على خرق الإجماع وإصدار جرائدهم في مقابل عود وعود وتمكنهم من نشر الإعلانات الرسمية وتمكينهم من أذن في شراء الورق لطبع جرائدهم بنسبة مضغفة تصل إلى أكثر من ثلاثة مرات عما كانوا يمنحونه قبل الإضراب (41).، ولكن رغم صمود عديد الجرائد أمام إغراءات المستعمر، إلا أن مواقفهم التضامنية لم تفقد الجرائد التونسية من الدخول في فترة ركود، وكانت تلك بمثابة الضربة القاضية لبعض الإصدارات.

3- التأثير الاجتماعي للصحف العمالية ونمو الشعور الوطني :

ظل عدد الجرائد العمالية على امتداد النصف الأول من القرن العشرين يتناقص بفعل المنع والمراقبة، وأصبح العمل الصحفي بشكل عام متأثرا بردود الفعل حوله سواء كانت صحفا تونسية أو أجنبية، وربما ما ساهم في عودتها إلى الحياة، هو الأنشطة النقابية القصيرة ولعل هذه الأنشطة تعتبر من أهم النتائج العاكسة للوعي العمالي والذي أسفر عن نشأة مؤسسة نقابية تونسية كانت ولادتها في بداية القرن العشرين إثر إجتمع مؤسسي النقابة الصحفية في 1 جويلية 1905.

ولكن رغم تجمعهم فقد كانوا مجهولون تقريبا انهم يكررون ما فعله الأسبقون من مؤسسي النقابة الأولى سنة 1888، والمكونة من مساهمين في: «الرائد

يتمتعون بنفس ما يتمتع به جميع المتساكنين من حقوق طبيعية واجتماعية وسياسية واقتصادية..

من جهة أخرى ساهمت الصحافة العمالية في الكشف عن الأخطار التي تهدد التونسيين عامة، وذلك بالسعي لتوسيع دائرة معارفهم بالتكوين العلمي الحديث وإيقاظ ما بداخلهم من إرادة وعزم على الفعل والمقاومة، وكل ذلك من أجل تقليص الهوة بين الحضارة الغربية والحضارة العربية والمساعدة على إحداث شيء من التكافؤ بين الدول الغربية المتقدمة وشعوب المستعمرات بما فيها تونس وبلدان شمال إفريقيا (44).

لقد تطورت الصحافة العمالية التونسية وتنامى دورها التضالي والتحريري على الصعيد الداخلي والخارجي من خلال ارتباطها باليسار الفرنسي (45)، كما أنها سعت لنشر الأفكار والبرامج الحكومية والسياسية والنقابية في الأوساط الشعبية ولعمامة بالخصوص، وساهمت في التعريف بالمنظمات والجمعيات المختلفة ذات التوجه النقابي، وعملت على بثّ قواعد معينة وأفكار مختلفة عبر صحف اشتراكية تنتمي بالدفاع عن الطبقات الشعبية والعمالية، وكان يبرزها ويصوغها مصلحون يريدون تكريم الشعب وتعميم المسائل الفلاحية والاقتصادية والمالية.

خاتمة :

نفاً عند قراءة مقال أو دراسة أو تحليل بالصحافة العمالية، براء أفكارها وصرامة منهجية طرحها، وجدية تناولها لقضايا الشعب المضطهد وقوة حجتها في الدفاع عنها، وبذلك مثلت الصحافة العمالية قوة أوجهة دفاع متقدمة بفضل تطور الشعور والوعي العمالي، إذ أن ارتباط حياة الصحافة العمالية بالظروف السياسية الإستعمارية التي لم تعد تطاق بالأيالة التونسية، كانت دعماً للوعي بضرورة المقاومة عبر التوحد والشعور بالواجب، الذي انعكس في شكل مقاومة وصراعات بدأت في مجملها منذ 1924 بحملة قوية ضدّ استهتار السلط وعدم مبالاتها بحقوق

الرسمي»، Le reveil tunisien», Tunis journal, La «revue tunisienne», Le Progrès tunisien, «revue fancière de la Tunisie وكذلك من مراسلين من الصحف الفرنسية، وكان هدفهم الدفاع عن مصالح أعضائها في تونس، وقد قيل في تلك الأثناء M. Massicault الرئاسة الشرقية وتكون المكتب من: الرئيس النقابي Jules Montels من جريدة «Tunis journal»، نائب رئيس النقابة F. Huard من جريدة «Revue tunisienne»، والكاتب وأمين المال Gustave Reynand من جريدة «Progrès tunisien»، ولكن رغم قيمة هذه الأسماء المؤسسة إلا أن الجمعية لم تترك أثراً لنشاطها (42).

ساهمت كذلك الصحافة بشكل فعال في أوائل القرن العشرين في إتاحة الفرصة لتداول آخيار الداخل والخارج بشكل معمّم ومكثف، كما عملت على التعريف بالبلدان وربطها إعلامياً ببعضها البعض من خلال نقل المعلومات والأحداث ونشر كل ما هو مستجد من اكتشافات وأفكار ونظريات حديثة في مجال المعرفة النظرية والتقنية، كما ساهمت في نشر وتجليد قيم الحدائق كالقانون والعدالة والمساواة والحرية وحقوق الإنسان، فقد كانت عبارة عن جسر واصل بين العالم الأوروبي المتقدم وبقية شعوب العالم التي كانت ما تزال تعاني من مظاهر التخلف وخاضعة لإرادة المستعمر، ولكن هذه الصحافة ساهمت من جهة أخرى في إثارة التساؤلات المحرجة عن أسباب الانحطاط وسبل تجاوزه من خلال دفع الحوار بين عدد من المثقفين المنتمين إلى جنسيات مختلفة (43)، ولكن من بين جميع هذه الصحف انفردت النشريات النقابية باختلاف ألسنتها، بقدرتها على استقطاب النخب ذات التكوين المشرقي والغربي، ودفعت بها للتعبير عن أفكارها وخياراتها الثورية، التي ساهمت بشكل في توعية الشباب بتاريخهم وهويتهم وحضورهم الفعلي في مجتمعهم، ومحتهم فرصة الوعي بمقوقهم كأفراد ومواطنين

بشروط قمعية، فكان نتيجة لهذه المحاولات العيفة لمحاربة الرأي وإسكات صوت النضال السلمي، أن تكوّن رأي عام مقتنع بالعمل المسلح، انتهى بتكوين خلايا مقاومة مسلحة (46).

العمال والتونسيين بشكل عام، وفي مقابل هذه الهجمة الصالية كان على السلط الفرنسية الحيلولة دون إدراك هذه الصحف لغاياتها، وذلك من خلال إصدار نصوص رسمية تهدف إلى تحديد هيكلها

الهوامش والإحالات

- 1) CHATELAIN, Yves, La vie littéraire et intellectuelle en Tunisie de 1900-1937, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1937, 340p
- * CANAL, Albert, La Littérature et la presse tunisienne de l'occupation à 1900, Paris, La renaissance du livre, [s.d.], 390p, pp 936-5
- 2) ZAWADOWSKI G, «Index de la presse indigène en Tunisie », in Revues des études islamiques , 1953, cahier IV, pp357-389
- 3) CHIENOUFI, Moncef, Le problème des ouvriers de l'imprimerie et de la presse arabe en Tunisie dans sa relation avec la renaissance «nahda », 1847-1887, thèse de doctorat d'état, université Lille III, 1974, 2vol, 921p.
- 4) BRONDINO, Michel, trad. BRONDINO, Yvonne Fracassetti, La presse italienne en Tunisie histoire et société (1848-1956) Paris, Publisud, 2005, 260 p, p71
- 5) LIAUZU, Claude, «La Presse ouvrière européenne en Tunisie (1881-1939) », in Annuaire de l'Afrique du nord , tome IX, 1970, pp933-955, p948
- 6) Ben DANA, Kmar, «Généralités d'imprimeurs et figures d'éditeurs à Tunis entre 1850-1950 », in Les mutations du livre et de l'édition dans le monde du XVIII^{ème} siècle à nos jours , l'Harmattan, 2001, pp350-359, p350
- 7) Ben DANA, Kmar, «Généralités d'imprimeurs et figures d'éditeurs à Tunis Op.Cit, p371
- 8) BRONDINO, Michel, trad. BRONDINO, Yvonne Fracassetti, La presse italienne Op.Cit, pp26-37
- 9) Idem . . , p39
- 10) Idem . . , p55
- 11) Idem . . , pp3-10
- 12) LIAUZU, Claude, «La Presse ouvrière européenne en Tunisie (1881-1939) », Op.Cit pp935-936
- 13) Idem . . , pp936-940

- 14) LIAUZU, Claude, «Aux origines du socialisme en Tunisie la presse démocratique française avant 1914 », Claude Liauzu in Annuaire de l'Afrique du nord tome X, 1971, pp943-963, pp 960-963
- 15) LIAUZU, Claude, Index et présentation de la presse, communiste, socialiste, anarchiste de Tunisie et sur la Tunisie au naissane du salariat et du mouvement ouvrier en Tunisie à travers un demi siècle de colonisation, thèse de doctorat université de Nice, 1977, pp254-925
- 16) BRONDINO, Michel, trad BRONDINO, Yvonne Fracassetti, La presse italienne, Op.Cit, pp24-29
- 17) Idem ... p33
- 18) BRONDINO, Michel, trad BRONDINO, Yvonne Fracassetti, La presse italienne Op.Cit, pp72-74
- 19) Idem ... p85
- 20) HAMDANE Mohamed Guide des périodiques parus en Tunisie de 1938 au 20 Mars 1956 - Fascicule 2 en langue française: guide des périodiques en langues européennes, tunis, Fondation Nationale pour la traduction l'établissement des textes et les études «Bel Al Hikma », 1989, 483p, pp433-436
- 21) LIAUZU, Claude, «La Presse ouvrière européenne en Tunisie (1881-1939) Op.Cit, pp936-937
- 22) LIAUZU, Claude, «La Presse ouvrière européenne en Tunisie (1881-1939) », Op.Cit, p950
- 23) حمدان محمد، دليل الدوريات الصادرة بالبلاد التونسية من سنة 1938 إلى 20 مارس 1956 : مرجع مذكور، ص 229
- 24) تعرضنا إلى هذا السبب أثناء تطوينا إلى الترفيل بالصحيفة الإيطالية
- 25) BRONDINO, Michel trad BRONDINO, Yvonne Fracassetti, La presse italienne Op.Cit, p95
- 26) كانت بالفصليات «أحببته» من الإحلال محكم محول في الطر في القصاب الباشية بين رعاياه والتونسين. أنظر :
- بن قنصية، عمر، أضواء على الصحافة التونسية، تونس، دار بوسلامة للطباعة والنشر، 1972، 297 ص، ص 34
- 27) HAMDAN, Mohamed, «Approche juridique de l'histoire de la presse en Tunisie études», in Revue Tunisienne de communication, n°8, juillet-décembre 1985, pp 7-22, p13
- 28) DABBAB Mohamed, «Notes sur la presse arabe de Tunisie 1860-1914 essai d'histoire et de synthèse », in Revue tunisienne de communication, n°8, juillet-décembre, 1985, pp23-40, p31
- 29) LIAUZU, Claude, «La Presse ouvrière européenne en Tunisie (1881-1939) », Op.Cit, pp943-946
- 30) HAMDAN, Mohamed, «Approche juridique de l'histoire de la presse en Tunisie Op.Cit, p13
- 31) idem. p14
- 32) DABBAB, Mohamed, «Notes sur la presse arabe de Tunisie 1860-1914 Op.Cit, pp38-40

- 33) DABBAB, Mohamed «Notes sur la presse arabe de Tunisie 1860-1914 Op Cit, pp23-24
- 34) Section d'état, Serie F, Carton 531, Dossier 2
- 35) Section d'état, Serie F, Carton 531, Dossier 77
- 36) DABBAB, Mohamed, «Notes sur la presse arabe de Tunisie 1860-1914 Op Cit, p37
- 37) DABBAB, Mohamed, «Notes sur la presse arabe de Tunisie 1860-1914 Op Cit, pp35-36
- 38) HAMDAN, Mohamed, «Approche juridique de l'histoire de la presse en Tunisie Op Cit, p16
- 39) SAÏD, Chafik, «Domination politique et discrimination juridique l'analyse du régime dualiste de la presse dans le cas des pays sous dépendance française (1881-1936) », in Revue tunisienne de communication, n°8, jul-dec, 1985, pp43-65, p54
- 40) الملهدي، محمد صالح، تاريخ الصحافة العربية وتطورها بالبلاد التونسية، تونس، معهد علي باش حناية، 1965، 2 ص، ص26.
- 41) الملهدي، محمد صالح، تاريخ الصحافة العربية، ... مرجع مذكور، صص26-27
- 42) CANAL, Albert, La Littérature et la presse tunisienne de l'occupation à 1900, Op Cit, pp203-204
- 43) DABBAB, Mohammad «Le Role de la presse dans la formation de la conscience nationale » ...Op.Cit, p3
- 44) idem. . . p3
- 45) DABBAB Mohammad «Notes sur la presse arabe de Tunisie 1860-1914 Op.Cit, pp23-41
- 46) DABBAB, Mohammad, «Le Role de la presse dans la formation de la conscience nationale Op Cit, p3

قراءة في تحقيقين لرحلة طه الكردي العراقي

محمد الزاهي / جامعي، تونس

الأمريكية الميكروفيلم الوارد من مكتبة جامعة يال. ولما تصفّحنه بواسطة الآلة القارئة كانت المفاجأة أكبر. وجدنا أنفسنا أمام ميكروفيلم يحتوي على عشرين مخطوطا بعضها مصنفات ذات حجم كبير وأخرى رسائل صغيرة: تاريخية ورسائل أدبية وأبحاث. ومن هذه المخطوطات: الزهرة الزكية في ذكر ولأه مصر والقاهرة الحزبة لمحمد البكري الصديقي ومخطوط تراجم الصواعق في واقعة السناجق لأبراهيم بن أبي بكر الصديقي. ويحتوي رسائل للمعزي وسبع رسائل في مواضيع مختلفة للسخاوي، ومن الأبحاث ثبت محمد بن محمد الأمير الموسوم بـ «الأسانيد والإجازات» و«ثبت محمد بن سالم الحفناوي».

أما المخطوط الذي طلبناه، أي معجم شيوخ ابن فهد، فلم نجد له أثرا في هذا العدد من المخطوطات المصورة على الميكروفيلم بل وجدنا رسالتين لجار الله بن فهد المكي حفيد عمر بن فهد في بضعة أوراق الأولى «تحفة الناس بغير رباط سيدنا العباس» والثانية «الخبر المرفوع في أيام الأسبوع».

ورغم أننا أصبنا بشيء من الإحباط لأننا لم نجد المخطوط الذي طلبناه فقد شعرنا بنبطة كبيرة، فقد غنمنا خيرا كثيرا إذ أضفنا إلى رصيدنا من المخطوطات المصورة بمكتبتنا المتواضعة عشرين مخطوطا في مجالات مختلفة.

كنّا حقّقنا كتاب معجم الشيوخ لعمر بن فهد المكي المتوفى سنة 1480 / 885 (*). وقد أشرنا في مقدّمة التحقيق إلى أننا حقّقناه عن نسخة وحيدة محفوظة بمكتبة الدولة ببرلين رغم بحثنا المتواصل عن نسخ أخرى منه في فهارس مخطوطات المكتبات. وقد كنّا نمثي النفس دائما بالعثور على نسخة أخرى من هذا المخطوط لنشره ثانية.

وبعد صدور الكتاب صادف أن تصفّحنّا فهرس مخطوطات مكتبة جامعة يال (Yale) الأمريكية فلما انتهينا هذا العنوان: «معجم الشيوخ لأبي فهد» ضمن رصيد لندبرج (Landberg) ورقمه 235. سررنا كثيرا لأننا اكتشفنا نسخة من المخطوط لم نثر عليها سابقا

راسلنا مكتبة جامعة يال عن طريق دار الكتب الوطنية بتونس لاقتناء مصوّرة من هذه المخطوطة ولكن لم يستجب لطلبنا. وعادونا الكثرة عن طريق أحد الأصدقاء المقيمين بالولايات المتحدة الأمريكية ولكن لم نتلق أي ردّ أيضا.

ولما كنّا متيسرين إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمدينة سوسة جمعنا الصدقة بمدرسة أمريكية تدرّس بنس الكلية فعرضنا عليها أمر مساعدتنا للحصول على مصوّرة من هذا المخطوط. ولّبت الزميلة الطلب وراسلت ذويها في الأمر.

وبعد شهر تقريبا كانت المفاجأة. سلّمت الزميلة

أما العنوان الذي استهوانا كثيرا وشد انتباهنا من هذه العناوين فهو: رحلة طه بن يحيى الكردي العراقي المتوفى سنة 1205 / 1790.

تصمّمنا هذه الرحلة فوجدنا أنفسنا بداية من الورقات الأولى أمام رحلة قيّمة شاهدة على عصرها الذي كتبت فيه: اجتماعيا وثقافيا وسياسيا هذا إضافة إلى أنها غطت مناطق ومُدُنًا عديدة في الشّرق الإسلامي انطلاقا من قرية بالسيان مسقط رأس المؤلف مروراً ببغداد فالوصل ودمشق والاسكندرية والقاهرة ومكة والمدينة والقدس وقيصر واسطنبول. إلّا أنّ عيها هو أنّ مؤلّفها لم يدوّنْها بأسلوب أدبي راق كغيره من مدوّنّي الرحلات، فقد كان الأسلوب العامي طاغيا على أغلب الرحلة هذا إضافة إلى الأخطاء الإملائية واللغوية. لكنّ كلما تقدّمنا في تصفّح أوراق المخطوطة ازداد يقيننا بقيمتها وطرافتها الأمر الذي جعلنا نقرّر تحقيقها لنشرها

وتصمّمنا ما تيسر لنا من فهرس مخطوطات المكتبات وكذلك كتاب بروكلمان «تاريخ الأدب العربي» وكتاب فؤاد سبزيكين «تاريخ التراث العربي» لسحت عن نُسخ أخرى لهذه المخطوطة. وقد أثمرت جهودنا إلى اكتشاف نسخة بدار الكتب المصريّة بالقاهرة استجلبنا نسخة منها بمساعدة الأستاذ الحبيب اللّمسّي -جزاه الله خيرا كثيرا-.

وبدأنا في الخطوات الأولى من عمليّة تحقيق الرحلة لكن ظروف اشتغالنا بإعداد رسالة الدكتوراه جعلتنا نترك هذه الرحلة جانبا لبعض السنوات.

وما إن أنهينا هذه الرسالة وناقشناها حتّى واصلنا تحقيق الرحلة. ونحن في المرحلة الأخيرة من عمليّة التحقيق عنّ لنا الإبحار على الشبكة العنكبوتيّة (الإنترنت). وستبلى على هذه الشبكة «رحلة طه بن يحيى الكردي». وما إن ضغطنا على زرّ الحاسوب حتّى ظهرت على الشّاشة معلومات تفيد أنّ هذه الرّحلة قد نشرت مرّتين: نشرها الدكتور عماد عبد السلام رؤوف سنة 2007 عن مؤسسة موكرياني للبحوث والنشر بإقليم

كردستان العراق في 103 صفحة معتمدا نسخة فريدة، حسب رأيه، بدار الكتب المصريّة رقمها 373 جغرافيا، أمّا النشرة الثانية فقد صدرت عن دار الكتب العلميّة ببيروت بتحقيق الدكتور علي نجم عيسى سنة 2007 أيضا في 232 صفحة معتمدا نفس النسخة الخطيّة التي اعتمدها الدكتور عماد عبد السلام رؤوف.

اعترانا شيء من الدهول، لا لأنّ الرّحلة قد نشرت بل أسفا على وقت ليس بالقليل أمضيته في النسخ والتحقيق والتدقيق لهذه الرّحلة. واقتنعنا أنّنا لسنا الوحيدين في هذا الكون المهتمّين بتحقيق المخطوطات العربيّة، ورأينا أنّ لا جدوى من المواصله في تحقيق هذه الرّحلة ونشر عمل سبقنا إليه غيرنا خاصة أنّنا نلقن طلبتنا بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقبوران في مادّة تحقيق المخطوط العربيّ أنّه لا يجوز تحقيق مخطوط سبق تحقيقه ونشره إلّا في حالات محدّدة ومعروفة عند أهل التحقيق.

وحاولنا تحميل الكتّابين من شبكة الأنترنت لنطّلع على تحقيق الأساتذتين لهذه الرّحلة.

أخيرا في غمّل نشره الدكتور عماد عبد السلام رؤوف. وأقول ما لفت انتباهنا أنّها طبعة تقع في 103 صفحة، ونحن نتعرف أنّ عدد أوراق المخطوط المخطوطة في مكتبة جامعة بال 110 ورقة (وجه-ظهر) وأنّ النسخة التي اعتمدها (أي النسخة المصريّة) تقع في 94 ورقة فاستغربنا الأمر ولما تصمّمنا عمله تبينّ لنا أنّ المحقّق لم يحقق نصّ الرّحلة كاملا بل اقتطع منها بعض الفصول القصيرة معلّلا ذلك أنّ هناك أشياء كثيرة لا تمتّ إلى الرّحلة بصلة ورأى أنّ لا فائدة من نشرها. ونعتقد أنّ الدكتور عماد عبد السلام رؤوف قد جانب الصواب في هذا الرأى واقتنعنا أنّ نشرته لم ترق إلى المستوى المطلوب لأنّها اكتفت بمقتطفات من الرّحلة فضلا عمّا شابهها من هبات.

وسنعود إلى تقييم هذه النشرة في موضع لاحق.

أما طبعة دار الكتب العلميّة بتحقيق الدكتور علي نجم عيسى فهي غير متوفّرة على شبكة الأنترنت وهي أيضا مفقودة بالمكتبات التونسيّة.

وصادف أن كان بيروت في تلك الفترة السيد الحبيب المحمدي صاحب مكتبة المنار بتونس فأتصلنا به عن طريق نجله للإسعاف بنسخة من هذه الطبعة. وفي ظرف أسبوع كانت النسخة بين أيدينا.

وبعد أن تصفحنا النسخة وتبيننا تحقيق الدكتور علي نجم سطرا سطرا أدركنا أنه بذل جهدا كبيرا فيه. ولكننا اقتنعنا أيضا، ودون أي تحامل على الدكتور الفاضل، أن هذا العمل الذي بين أيدينا لا يمكن أن يكون ثمرة مجهودات أستاذ ذي مستوى الدكتور علي نجم، ويكفل اختصار فالحظ واضح وجلي في هذا العمل ولعل ذلك ذلك راجع إلى أن الدكتور الفاضل لم يتمرس بعد بأصول تحقيق المخطوطات وقواعده. ولعلها هذه تجربته الأولى في ميدان هذا التحقيق. ومما زاد في استغرابنا أن الدكتور علي نجم عيسى نوه بمجهودات من ساعده على إخراج هذه الطبعة وقدم لهم شكره الجزيل وهم أيضا على درجة علمية جامعية عليا (دكاترة)، ولكن هذا العمل المتقدم لم يرق إلى مستوى هذه الدرجة العلمية.

وسنعود إلى تقييم هذا العمل في موضوع لاحق.

ولنرجع إلى تحقيق الدكتور عبد السلام رؤوف.

لما تصفحنا تحقيق الدكتور عماد أئتننا أن الأمر محسوم معه وأن لا مانع من مواصلة تحقيق الرحلة وذلك للأسباب التالية:

1- حقق الدكتور عماد مقتطفات من الرحلة وهي التي وصف فيها المؤلف المدن والقرى والمسالك التي مر بها، وقد علل المحقق هذا التوجه في مقدمة تحقيقه لهذه المقطعات بالصفحة السادسة قائلا: «ونظرا لأن المؤلف -رحمه الله تعالى- ضمن رحلته هذه استطرادات لا صلة لها بموضوع الرحلة نفسه ونصوصا لرسائل أدبية تقليدية وأشعارا باللغة الضعف فلم نر من المجدي نشر ذلك كله، وفصلنا أن ننشر من نص الرحلة ما هو مفيد لدراسة أدب الرحلات في ذلك العصر من وصف للمدن والقرى ومرآحل الطرق ومن التقى بهم المؤلف من الأمراء والعلماء والصالحين وما شاهدته من أحوال وأحوال...».

واعتقد أن المحقق الفاضل جانب الصواب في هذا الحكم القاسي حين رأى عدم الجدوى من نشر كامل الرحلة. فهذه الاستطرادات وهذه الأشعار الضعيفة والتي لا ترقى إلى مستوى الشعر العربي الجيد ما هي إلا صورة لثقافة صاحبها ولعصره الذي عاش فيه.

على أن الذي نؤاخذ عليه الدكتور عماد عبد السلام رؤوف في هذه النشرة:

- عدم تحديد مقياس واضح في اختيار هذه المقتطفات.
- اختياراته لم تكن موفقة أحيانا. فقد اقتطف أشياء قد لا تكون ذات قيمة في حين أنه أهمل أشياء أكثر قيمة منها.

- كان عليه أن يراعي الربط في الانتقاء ويراعي أيضا التسلسل بين الفقرات المختارة. (انظر مثلا الصفحات: 45 - 46 - 47)

ونتمنودج لهذا الخطأ الذي وقع فيه المحقق نورد ما اقتطفه من الرحلة في الصفحة 27: «ومما أرسلت به إلى قصر الجليل حجاب الحرم إمام العلماء في مصر وشيخ وقته الشيخ الشيخ العالم النحرير... محمد المنير... قصيدتي الأنيب: جلي روي القاف...» إلا أن المحقق الفاضل لم يذكر القصيدة.

وقد كرر نفس الخطأ في الصفحة التاسعة والسبعين.

- وقوع المحقق في أخطاء قراءة في عديد من المواضع من النص رغم وضوح خط المخطوط وهذه نماذج منها:

* صفحة 8: فاق عليه بالزكاة والعلم ← الصواب: فاق عليه بالذكاء والعلم

* صفحة 17: مطرقا بيعته ← الصواب: مطرقا عنه (في حديثه عن زقاق في مدينة السويس)

* صفحة 26: جامع الركب الشامي ← الصواب: جاء مع الركب الشامي

* صفحة 39: خارج هذه الحكاية ← الصواب: يتأريخ هذه الحكاية

* صفحة 45: فمضى هو بنا < الصواب: غشي هربنا (لصعوبة المسلك)

* صفحة 52: يخبر المقابل < الصواب: يخبر القائل

* صفحة 63: وجئنا وريئنا السيد محمد < الصواب: ورأينا السيد محمد

* صفحة 70: عيشة < الصواب: حشية

* صفحة 75: نزلنا على النار < الصواب: نزلنا إلى التهر

* صفحة 76: وهم غاروا في الزلزلة < الصواب: فمالهم غار في الزلزلة

* صفحة 88: نقلت ببيتة < الصواب: نقلت ثبته.

أما الهوامش فنعترف للمحقق أنه وفق في وضعها إذ التزم في أغلب الأحيان بالتوابات التي نهج عليها المحققون في مسألة الهوامش كتعريف ما يجب تعريفه من أعلام ومواضع والألفاظ الحضارية محيلا على مصادر ذات قيمة كرحلات أخرى استأنس بها للتعريف ببعض المواضع كرحلة إبراهيم الخياري ورحلة محمد الترابي

ورغم المأخذ التي ذكرناها فإن تحقيق الدكتور عماد عبد السلام وژوف مقنع نسبيا.

أما تحقيق الدكتور علي نجم عيسى فهو تحقيق لا يتناسب مع مقامه العلمي الجليل وذلك للأخطاء الكثيرة التي وقع فيها وكذلك الاضطراب الذي طرأ على النص وكان من المفروض عليه كمحقق أن يخطئ إليه ويؤممه.

ولن نذكر في هذه المجالة كل الأخطاء والهفوات التي وقع فيها الدكتور علي نجم لأن ذلك يتطلب منا صفحات عديدة بل نكتفي بما يلي:

1- إن أول خطأ وقع فيه الدكتور علي نجم عيسى جزمه بأن النسخة التي اعتمدها في التحقيق وحيدة وفريدة، في حين كان بالأحرى أن يتعمق في البحث والتقصي في فهرس دور الكتب لعله يظفر بنسخة أخرى. ولكن يمكننا أن نتجاوز هذا الخطأ. فقد يتعلم

على أي محقق حتى وإن بلغ شأوا في هذا الباب أن يهتدي إلى كل مضان المخطوطات العربية.

2- أخطأ المحقق في قراءته للعديد من العبارات. ولا تكاد تخلو صفحة من صفحات عمله من هذه الأخطاء. ولعل ذلك راجع إلى عدم تمرسه في التعامل مع الخطوط القديمة.

3- الاضطراب في ترتيب فقرات النص. فبعضها وجد في بداية عمله في حين أن تسلسل النص يحتم وجودها في مواضع أخرى منه. ولم يتبين السبب في ذلك. ولعل ذلك راجع إلى الحالة التي كانت عليها النسخة التي اعتمدها قبل تسفيرها ونرجح أن بعض أوراقها كانت مبعثرة. ولكن ذلك لا يعني المحقق من ضرورة التائي والتدقيق وأن يكون في وجدانه وتصوره مدركا للخطيب الرابط بين كل فقرات نص الرحلة.

4- نظام الفقرات مفقود أحيانا، وهي مسألة لا يمكن أن تغفر للمحقق وهي في ذلك المستوى العلمي المرموق.

5- الخطأ والقواصل.

6- التصرف في النص بالحذف أحيانا منه.

7- غياب الفهارس القيمة: ونعتقد أن المحقق يدرك أهمية الفهارس خاصة في كتب التراث. فكان لزاما عليه أن يضع فهرسا للأعلام وآخر للأماكن وآخر للألفاظ الحضارية وغيرها من الفهارس التي دأب عليها المحققون

8- إنقال الهوامش بما لا حاجة للباحثين به. فقد أثقلها بتعريفات غير مهمة كتعريف مدينة جدة ومدينة السويس أو التعريف بالشيخ عبد القادر الجيلاني لكنه أهمل ما يجب أن يعرف به أو يوضحه. كما أنه أهمل الإحالات على المصادر التي نقل منها المؤلف مثل كتاب الصحاح للجوهري وكتاب الإعلان بالتبويب لمن ذم التاريخ للسخاوي.

9- المنهج: دأب المحققون والمشتغلون على

أي أنّ ما أورده المحقق في الصفحة 44 حول التاريخ يأتي مباشرة بعد هذا البيت وموضعه الحقيقي في الصفحة 85.

كما كان على المحقق أن يعود إلى كتاب السخاوي «الإعلان بالتبويب لمن ذم التاريخ» ويقارن بين ما ذكره السخاوي وما نقله مؤلف الرحلة ويحيل على الصفحة في هذا المصدر بل غفل عن ذلك وعزف في الهامش بالجوهري والأصمعي.

- في الصفحة 66: أثبت المحقق عنوانا وهو: أذان المراسلة في دمشق. ونقتطف سطرين من هذه الصفحة قبل العنوان الذي أثبتته المحقق: «... ثم قال الشيخ درويش مصطفى: علمت أنّ الشيخ مصطفى البكري قطب الوقت يموت قريبا ويخلف مقامه الشيخ عبد الرحمان» وتنتهي الفقرة.

بعد العنوان الذي ذكره المحقق تطالعنا فقرة جديدة يقول فيها المؤلف: «المراسلة معروفة عند أهل دمشق وهي الأذان في الجامع كل يوم ليلة على عشرة أنفس...»

والسؤال هنا: أهلي من رابط بين الفقرتين؟ طبعاً لا.

ولو يُفطن المحقق الفاضل لأدرك أنّ الحديث عن مراسله يكون موضعه في الصفحة 147 مباشرة بعد كلام المؤلف: «ليفتحه (أي الحُمام) في وقت المراسلة...»

- الصفحة 48: السطر 24: ينهي المؤلف كلامه حول الشيخ عبد الرحمان السّمان بقوله: «... كيف لا يكون صالحاً مثل صاحب هؤلاء الرجال...» ثم مباشرة وفي نفس السطر بعد فاصلة يطالعنا في تحقيق الدكتور ما يلي: «... وهو الولي العارف المحقق صاحب الخوارق الظاهرة الكثيرة والأحوال العجيبة الشهيرة والتصانيف الخارجة عن مدارك عقول العلماء...» فهذا الكلام لا يتعلّق بالشيخ عبد الرحمان السّمان بل بالشيخ عبد الغني النابلسي.

وأخطاء التقديم والتأخير للفقرات كثيرة. فبالإضافة إلى هذه النموذج نضيف:

المخطوطات أن يتبعوا منها في مقدّمات التحقيق. فالترتيب بسبغ المخطوط المعتمدة وإسداء الشكر لكل من قدّم يد المساعدة يكون عادة آخر عنصر في مقدّمة التحقيق. إلّا أنّ المحقّق خالف هذا المنهج، فبعد أن شكر كلّ من أسدى له خدمة من الذكارة الأجلّة واصل الحديث عن قيمة الرحلة وأهميّتها.

وفيما يلي سنستطرّق إلى بعض ما وقع فيه المحقّق من أخطاء فادحة.

مسألة الخلط والاضطراب في النّص:

قال في مقدّمة التحقيق (ص 16): «إنّ المخطوطة خالية من التّبويبات وأصبحت معلوماتها (كذا) متداخلة في كثير من الأحيان، فقمنا بإعادة ترتيب المواضيع وتبويبها لتكون صورة متكاملة». نقول: وما ليته ما فعل! فقد وقع في أخطاء فادحة وقدّم لنا نصّاً غير متماسك لأنّه لم يتفطن أحياناً للخطيب الرابط بين فقرات النّص، وكان عليه لتجاوز هذا الخطأ اعتماد نظام التعمية في ترتيب أوراق المخطوط (وبالتالي فقرات النّص).

وفي ما يلي نماذج من هذا الخلط والاضطراب:

- الصفحة 44: ذكر المحقق عنواناً: مفهوم المؤلف للتاريخ ثم ذكر قول المؤلف: ولا بأس بذكر بيان التاريخ في زماننا ونعني هنا (خطأ في القراءة والصواب: زماناً ومعنى). ونقل كلام المؤلف الذي بدوره اقتبسه من كتاب السخاوي (وكان على المحقق الإحالة على هذا المصدر في الهامش). فهذه الفترة ليست في مكانها إذ أنّ كلامه حول التاريخ لا علاقة له بما تقدّم من كلام في هذه الصفحة. ولو اتّبه المحقق لأدرك أنّ الكلام حول التاريخ (أي الفترة المتقولة) يأتي مباشرة استطراداً من المؤلف، بعد أن أورد الإجازة النظرية التي أجازها بها علي بن مصطفى الحريري وقد ختم المؤلف هذه الإجازة بالبيت الذي ورد فيه لفظ التاريخ وهو:

ما بَسَّرَ التاريخ لي بإجازة

زين الحريري جاءه في نومه

* الصفحة 63: كقطعة جبل ← الصواب: كقطعة
حبل

* الصفحة 73: تقرّبا من العسكر ← هربا من
العسكر

* الصفحة 93: حصل لي القول التام ← حصل لي
القول التام

* الصفحة 122: سبّحان مغني الدّهور ← الصواب:
مُغني الدّهور

* الصفحة 129: ميزان ← الصواب: ميزاب

* الصفحة 133: أخرجت القصيدة ← الصواب:
آخر بيت القصيدة

* الصفحة 149: الشكر متي ← الصواب: الشكّ
متي

* الصفحة 185: أحسن الدارين ← الصواب: إحن
الدارين

* التهجئة 193: هدى وبارك ← الصواب: هني
وبارلك

* الصفحة 196: الزند الفادح ← الصواب: الزند
القادح

العباسي سنة ← الصواب: العباسي نسبة

* الصفحة 197: حروف الزّمان ← صروف الزّمان

* الصفحة 219: عجز البيت الأخير من قصيدة
الاستغفار:

يدعو لنا ضمه من آمن بفعي ← الصواب: يدعو
لناظمه من آمن بضم

ومن الأخطاء التي وقع فيها المحقّق الفاضل:

قرّر المؤلف أن يختم رحلته بقصيدة الاستغفار، وهو
ما التزم به بدليل أنّه وإثر القصيدة قدّ بخطه تاريخ انتهاء
تحرير هذه الرحلة وهو 15 صفر 1204 .

- في الصفحات: 38 - 39 - 40 - 41: لا رابط
بين ما سبق من الكلام أو ما سيأتي بعده

- الصفحة 52: استساخ كتاب وجود الحقّ

- الصفحة 152: الحديث عن الشيخ عبد الغني
النبلسي

- الصفحة 86: أورد بيتين من الشعر وليس ذلك
موضعهما

- الصفحة 89: في الشطر الخامس ورد هذا البيت:

وعن فؤادي وعن سمعي وعن بصري

وأیضا لي سامحني الله بلطفه

علّق المحقّق في الهامش على هذا البيت بقوله: خطأ
عروضي لا يستقيم.

وتساءل هنا: كيف سيستقيم هذا الخطأ العروضي
وعجز البيت لا صلة له بالتخميس بل هو من كلام
مؤلّف الرحلة؟

أما عن النشاز بين الفقرات وعدم الربط بينهما فنحيل
على هذه الصفحات: 38 - 41 - 44 - 52.

أما عن الفصل بين الجمل والفقرات إمّا بالفاصلة
أو بالنقطة فنحيل على هذين النموذجين: الأوّل في
الصفحتين 57 - 58 والثاني في الصفحة 70.

وهذا الخطأ تکرّر أيضا في أغلب صفحات العمل.

أما أخطاء القراءة فهي كثيرة ولا تخلو منها صفحة
من الصفحات وفي ما يلي هذه التماذج:

* الصفحة 39: المهمّ أنت ربّنا ← والصواب: الّهّم
أنت ربّنا

* الصفحة 57: بعده من السنين ← والصواب:
بعده من السنين

* الصفحة 61: ونحن ثلاثة عطشا ← الصواب:
ونحن نلث عطشا

الدّعاء تمّ، وكما أورد المحقّق في المطبوعة، نهار الثلاثاء لثمانية عشر خلت من شهور 1205 في حين أنّ المؤلف انتهى من تحرير رحلته في 15 صفر 1204 والمرجح أنّ هذا الدّعاء، والذي احتلّ عشر صفحات كاملة، أضافه ناسخ الرّحلة اسماعيل بن علي العجلوني.

تلك هي نماذج من الأخطاء التي وقع فيها المحقّق الفاضل وأنّ العمل الذي قدّمه أصابه فيه، كما عبّر هو، من العثار الشيء الكثير.

ويعدّ تقييم العملين رأينا من الضروريّ مواصلة تحقيق الرّحلة، وقد أجنّزنا كلّ مراحل التحقيق وقدّمناها إلى إحدى دور النشر لنشرها.

ثمّ عن للمؤلف، ويعدّ مسامرة مع أحد فتيان دمشق وهو عبد الحليم اللّوجي، أنّ يُذيل هذه الرّحلة بهذه المسامرة وهذا ما تؤكّده النسخة الأمريكيّة (نسخة المؤلف)، إلّا أنّ المحقّق لم يهتد إلى ذلك وغابت عنه فكرة التّذييل على الرّحلة، وجعل هذا التّذييل قبل قصيدة الاستغفار وهو تصرّف غير منطقي في النّصّ الأصلي للرّحلة.

أمّا الدّعاء الوارد في الرّحلة من الصّفحة 206 إلى الصّفحة 216 فقد جعله المحقّق الفاضل من الرّحلة ونسبه إلى المؤلف طه الكردي. لقد جانب المحقّق الصّواب. فهذا الدّعاء ليس من نصّ الرّحلة أصلاً ولم يصدر عن المؤلف بدليل أنّه لم يرد في النسخة الأمريكيّة ثمّ أنّ هذا



(*) صدر عن دار الإمامة للبحث والترجمة والنشر بالرياض سنة 1092

صراع الأروقة، صراع الأجيال قراءة في أربع تجارب تونسية

سامي بن عمار / جامعي، تونس

أهم المكتسبات والأسباب التي مكنتها من بناء مسيرتها المتنوعة والمتفتحة. ويمكن أن نستشف ذلك من خلال تجارب كل الأجيال المتعاقبة التي ساهمت في بناء هذه المسيرة، بدءا بجيل الرواد، ومرورا بجيل السبعينات والثمانينات والتسعينات، ووصولاً إلى جيل الشباب المتزايد من سنة إلى أخرى.

لكن ألنوس بالإمكان أحسن مما كان؟

هل حققت أجيال الفنانين التشكيليين ما نطمح إليه ؟

نعمل على الإجابة على تساؤلاتنا بالعودة إلى محطات نعتبرها جد هامة في تاريخ الحركة التشكيلية والتي يمكن أن تكون خير مؤشر لبحثنا هذا.

ونحن لا نبالغ إن قلنا وجزمنا أن مسألة التفاعل مع المجتمع وحسب الانتشار وفرض الذات هي من كبريات القضايا التي شغلت الفنان التشكيلي خلال مسيرته التي لم تكن خالية من المصاعب والتحديات. وسنركز في هذه المداخلة على مرحلة السبعينات والثمانينات التي عرفت تأسيس سلسلة من الأروقة من طرف الفنانين أنفسهم، استطاعت أن تلعب دورا أساسيا ومحددا في مسيرة الفنون التشكيلية في بلادنا.

فرواق يحيى البلدي في البلماريوم وقاعة دار الثقافة

لا يقتصر تطور الفنون فقط بمدى قدرة وكفاءة المبدع، ذلك لأنه شديد الارتباط بتفاعل المحيط مع هذه الفنون. ونقصد بالمحيط أساسا، مجموع المؤسسات التي من شأنها التعريف بالعمل الفني والسعي إلى تحقيق تشاره في الحياة الاجتماعية وإلى ضمان ديمومته وتوثيقه. فالعمل الفني، شأن جماعي بالأساس. ومن هذا الباب نتحدد قيمة المشروع الثقافي الوطني القادر على تمكين الفنان من تأدية دوره في المجتمع، كـ **كلهارس للمعرفة** ومنتج لها، ومساهم في التراكمات الفكرية والثقافية الخاصة ببلد ما.

ننتقل من هذه الفرضيات لتساءل في هذه المداخلة عن طبيعة علاقة الفنان التشكيلي التونسي بمحيطه.

فهل عرفت المسيرة التشكيلية في بلادنا هذه الثنائية المتكاملة وهذا التفاعل بين المبدع والمؤسسات القادرة على تفعيل إنتاجه، مما يستجيب إلى طامحه ويمكنه من أداء دوره في المجتمع؟

ولا شك أن الحركة التشكيلية الحديثة في بلادنا قد انتصفت منذ بداية النصف الثاني من القرن العشرين ورغم فتورها، بدينامكية فكرية بنيت على وقع رؤى فنية مختلفة كانت نتيجة لتفاعلاتها مع إطارها الزمني الذي برزت فيه. ولعل انخراطها في الحداثة، كان من

للمعنى وكساحم في استكشاف ثقافة مبدعة ومتحركة وحديثة. مستقبل في مستوى انتصارات الأعداد الكبيرة من الشباب التخرج من المعاهد العليا للفنون، والمتطلع إلى الإبداع والتجديد.

الرواق فضاء للاختلاف وفرض للذات :

يمكن القول إن فتح الأروقة الأربعة انطلاقاً من بداية السبعينات، كان نتيجة لصراعات سبق أن عاشتها الحركة التشكيلية التونسية خلال الستينات، وأفرزت توجّهين اثنين :

الأول يمثل رواق عبد العزيز القرجي، وقد جمع فناني مدرسة تونس التي انطلقت نشاطها خلال النصف الأول من القرن العشرين. وقد اعتبرت عموماً المواضيع المستمدة من التراث والحياة الشعبية، مكوناً أساسياً لها في العمل الإبداعي، مما أفضى إلى موقف جماعي مقترن عنهم معين للخصوصية، وباعتبار ذاتي تونسي وإقامة ما سمي بـ «فن وطني أصيل».

فخلق الإبراهيمي إخراجاً بارزاً لملاحم شخصيات يعايشها في إطار الحياة اليومية الحضرية. كما تعلق علي بلاغة بالمواد المتصل بالرسم تحت البلور، وجلال بن عبد الله والقرجي بالمنمنمات وغيرها من الأمثلة.

أما الاتجاه الثاني الذي كان يمثل رواق إرسام والتصوير وشيم، فقد ظهر متبنياً أفكاراً مغايرة وحديثة، اعتمدت على مفهوم حرية الفنان والتزامه بيقم الحداثة وما أفضت إليه من إشكاليات جديدة مع مواصلة البحث والاستلهام من المخزون الثقافي. ونادى مناصرو هذا الاتجاه، بإعادة النظر في مفهوم الهوية المستجندات معلتين أن العودة إلى التراث دون مسايرة مستجندات الحداثة قد تقضي إلى الانغلاق ورفض الآخر، وقد تحصر الفن في زاوية ضيقة.

فعمد نقيب بلخوجة إلى تمسح، اختزل فيه الأشكال المعمارية العربية، في أسلوب تجريدي استند فيه إلى مرجعيات حديثة ومعاصرة. كما لجأ محمود السهيلي

إلى خلدون وقاعة الأخبار بشوارع الحبيب بورقيبة، وقاعة الفنون بنهج ابن خلدون، رغم ما قدمته من خدمة لقطاع الفنون التشكيلية خلال السبعينات والثمانينات، لم تعد قادرة بمفردها في بداية السبعينات، على تلبية رغبة مجموعات الفنانين المتزايدة والمقدمة على الساحة الفنية الوطنية بتصورات جديدة ومغايرة، والتي أصبحت تطمح إلى بث أروقة خاصة بها، تتلام مع تصوراتها الفنية.

نشير أولاً إلى رواق عبد العزيز القرجي وهو رواق مرتبط بجامعة مدرسة تونس أسس سنة 1973 و توقف عن النشاط بعد بضعة أشهر من وفاة مؤسسه في 10 جانفي سنة 2008. كما نشير إلى رواق «إرسام» الذي تأسس ببادرة من محمود السهيلي ورفيق الكامل سنة 1976 والذي أغلق أبوابه سنة 1983. كما نذكر رواق «التصوير» الذي فتحه عبد الرزاق الفهري سنة 1978 واشتغل إلى حد 1985. وأخيراً رواق شيم الذي يمت في سنة 1988 ببادرة من نور الدين الهاني ووشيد الفخفاخ وبالتعاون مع مجموعة من الفنانين، وأنهى نشاطه في مختتم التسعينات.

دواعي اختيارنا للحديث عن هذه الأروقة إنما تضمنته من نشاط، تكمن في أهميتها وإدراجها على:

- أولاً: توضيح ملامح الحركة التشكيلية التونسية في هذه الفترة الحاسمة من تاريخ بلادنا والتي انصفت بحراك ثقافي ثري وبصراعات فكرية، كان لها تأثير كبير في تحديد مسيرة الفنون التشكيلية التونسية.

- ثانياً: الكشف عن هشاشة سياسة ثقافية تباطأت في مساهمة الإبداع وتشجيع المبادرات الحاملة لرؤيا ومشروع ثقافي جديد.

أما هدفنا من كل هذا فهو المساهمة في فهم الماضي القريب وشرح مستجندات الحاضر بكل موضوعية، مما يمكننا من توضيح الرؤية لتصور المستقبل، الذي نريده بعد هذه الثورة في مستوى طموحاتنا التي انتظرنا تحقيقها منذ عقود. طموحات تضع الفنان التشكيلي في صلب مشروع حضاري كشاهد على خصوصيتنا، وكمحتج

القرجي، الزبير التركي، عمار فرحات، جلال بن عبد الله، صفية فرحات، علي بلاغة، الهادي التركي، ابراهيم الضحاك، وغيرهم ممن التحقوا بالمجموعة كحسن الصوفي وفتحي بن زكور.

ولئن اختلفت أساليب هؤلاء الفنانين، إلا أن تعلقهم جميعا بالمواضيع الشعبية كمكون أساسي في العمل الإبداعي وتأكيدهم على الطابع الشخصي والشخصي، أفضى إلى نحت ملامح جمالية موحدة استطاع عبد العزيز القرجي كصاحب رواق أن يجد لها الصدى الإيجابي لدى الجمهور، بفضل قدرته على نسج علاقات متينة مع المؤسسات الاقتصادية، البنية بالخصوص، ووسائل الإعلام وشخصيات مرموقة، مما أكسب هذا الرواق سلطة فنية أصبحت جد مؤثرة على السوق الفنية المحلية.

أما رواق ارتسام (1976 - 1983) الذي ترأسه محمود السهيلي فقد كانت له مسيرة جد مضيئة خلال السبعينات وبداية الثمانينات، حيث قدم معارض ترجمت طموحات جيل تلك الفترة وتصوراتها وأفكارها. ومن بينها تلك التي مكنت الجمهور من إعادة اكتشاف تجربة نجيب بلخوجة التي أصبحت أكثر تجذرا مقارنة بالستينات، والتعرف على تجربة محمود السهيلي بعد زيارته للسودان وتجربة الحبيب شيبيل وعبد الرزاق الساحلي ورضا بن عبد الله، الذي كان أول من اعتمد التنصيص في الممارسة التشكيلية في بلادنا.

ولعل أحسن مثال يبرز مدى حيرة الفنان التشكيلي التونسي في تلك الفترة ومدى حرصه على التجديد، ما كتبه هذا الفنان في جريدة لبراس في 30 ديسمبر 1977: "في بداياتي كنت اشعر أنني أضلقتني وصنعتي الفنية. كنت ذلك الذي يسمونه نحاتا، فنانا تشكليا بارعا... وفي صبيحة يوم، لاحظت أنني أغادر فجأة الكتيبة لأركن إلى الجمود... فقد فطنت أن كل ما أنجزته لم يكن إلا محاكاة، كنت أعتقد أنني أصنع فنا، غير أنني في الواقع لم أكن أعيش إلا خدعة متواصلة ومخدرة".

إلى تعبير يعتمد تلقائية الحركة، ليفضي إلى صور توحى بمشاهد من المعمار التونسي. ولجأ نجا المهدي إلى توظيف الخط العربي، كمنطلق لبحث تشكيلي أفضى إلى تركيبات متنوعة ومختلفة.

إن مزايبا نجيب بلخوجة ولطفي لرناروط ونجا مهدي وغيرهم من المنضوين في مجموعتي السنة والخمسة والستين ظهرت في بداية الستينات، تتمثل في إرسائها لمرحلة جديدة في تاريخ الفن التشكيلي التونسي. فهم يعتبرون من ضمن الأوائل الذين أرسوا نظرة تعبيرية جديدة تخلصت من تشخيصية توثيقية لتفتح على مغامرة جديدة في الفن. وفي مقال لمحمد عزيزة كتبه بمناسبة معرض أقيم لمجموعة الخمسة في الرواق البلدي من 22 ديسمبر إلى 4 جانفي 1967، نجد ما يلي: "ملوح لنا الفن التجريدي كخلاصة الفن، إن المرحلة الحالية لتاريخ الفن هي شبيهة بموسيقى التشنيرات. إننا وصلنا إلى كيان مستقل: ذلك المتعلق بالفن المستقل بذاته. وهامهم في تونس، خمس فنانين يريدون مسابقة زمهم وطبعتهم ومحيطهم. هاهم في تونس خمس فنانين يرفضون سهولة الفلكلور المجاني وإغراء النهوضي، يخجلون الصعوبة والمجابهة والمخاطرة والتفتح".

أفضى هذان الاتجاهان في الفن إلى صراع فني حاد بين فريقين اختلفت قناعاتهم الفنية. فسمى كل طرف إلى فرض خياراته.

وفي هذا الإطار، نفهم مبادرة القرجي المتمثلة في فتح رواقه، كما نفهم أسباب فتح بقية الأروقة، ارتسام والتصوير ثم شيم، والتي أتت كرد فعل يضمن حضور مجموعات من الفنانين الشبان غير المنتمين إلى مدرسة تونس على الساحة الثقافية الوطنية.

كان لرواق عبد العزيز القرجي أهمية كبرى في نحت ملامح المسيرة الفنية التونسية من خلال ما قدمه من معارض لمنخرطي من جماعة مدرسة تونس، وواد الحركة التشكيلية التونسية والذين كانت تربطهم علاقات حميمة ساعدتهم على العمل الجماعي: عبد العزيز

توثيقية، أصبحت مرسحة لدى الجمهور التونسي، منحتها من الانفتاح على الأشكال الجديدة في التعبير الفني، خصوصا في غياب إعلام مختص وموضح، وتقد مكثف وناقد، ومتحف معرف، ومشروع ثقافي وطني واضح.

أفضى إغلاق هذه الأروقة، إلى شعور بالإحباط اعترى كثيرا من الفنانين وتسبب في انقطاع بعضهم عن الممارسة الفنية. أما من واصل يشتغل، فكان نفس هذا الشعور يؤله أيضا. ومثال عبد الرزاق الساحلي الذي كتب في بطاقة الدعوى التي أرسلها لصديقه الحبيب بيده في أواخر التسعينات:

une nouvelle exposition pour une nouvelle déception.. "معرض جديد لحياة أمل جديدة".

هل عجز جيل الرواد عن تحقيق التواصل مع أجيال الشباب، مما خلق هذه القطيعة؟

أم أن العجز يعود إلى أجيال الشباب نفسها الممتمة لتلك الفترة، والتي لم تتمكن من التحكم في آليات سوق الفن المحلية وفي آليات التبليغ وجمع الدعم؟ أم أن الأمر مرتبط أساسا بغياب مشروع ثقافي وطني، قادر على ترتيب البيت بكل مكوناتها واختلافاتها؟

وان تبينا خلال العشريتين الأخيرتين مدى تأثير هذه الأروقة في صياغة ملامح الفنون التشكيلية التونسية رغم انقطاعها عن النشاط، وذلك من خلال ما لاحظناه من تطور في عملية التلقي للعمل الفني لدى الجمهور الذي أصبح قادرا على التفاعل مع الفن التجريدي ومع أعمال الفنانين كعبد الرزاق الساحلي مثلا وحبيب بوعبابة وغيرهم، وذلك بحكم التجربة والتواصل مع هذه الأعمال عبر الزمن، إلا أننا نلاحظ في الآونة نفسها، أن وضعية قطاع الفنون التشكيلية ما زالت تشكو إلى اليوم عديد النقص والمعضلات.

وما نؤمله مستقبلا هو:

- إعادة النظر في هذه التجارب واعتبارها محطة

وقد يبدو هذا الموقف سلبيا، إلا أنه عميق المعنى وخصب، إذ أنه تعبير عن قلق الفنان التشكيلي التونسي الذي أصبح يسأل بعمق ما ينتج من إبداع، مقارنة مع ما تتصف به الساحة العالمية من حركة ودينامكية أفزرت تيارات جديدة ومختلفة تؤسسها قيم جمالية جديدة.

وبالموازاة اشتغل رواق التصوير ليقدم إنتاج الشباب من الفنانين (1978 - 1985).

أما رواق شيم الذي فتح أبوابه في سنة 1988 بعد أن تم غلق رواقى ارتسام والتصوير، فقد كان حاملا لنفس الرسالة. وكان من أهدافه، فتح المجال للبحث التشكيلي والتفتح على التيارات المعاصرة والرؤى الفنية المغايرة وتكريس مبدأ تدخل الفنون وإعطاء الفرصة للشباب، والاهتمام بالتدوات والمناقشات حول الإبداع والقضايا المتعلقة بالقطاع، بهدف المساهمة في البناء الجماعي لملاح شخصية متميزة لثقافة وطنية ما زالت مشتتة.

في جريدة الصباح 18 أوت 1988 كتب الحبيب بيده متحدئا عن افتتاح رواق شيم بالعاصمة: «رواق شيم هكذا أراد نور الدين الهاني وزير الثقافة أن يكون الاسم ويرجوان ومعهما كل الفنانين التشكيليين، أن تكون شيمة هذا الرواق تقديم فن جيد شكلا ومضمونا وسعيا نحو خلق تقاليد بحث تتجاوز فن العرض التقليدي ليشمل كل الفنون التي تتصل عضويا بالفن التشكيلي في كل أشكاله وبمختلف موادها... ويضيف في نفس المقال: «إن هذا الرواق الجديد ليراهن على الفنانين عامة وعلى الدولة كجهاز يحتضن تجارب الأمة، مفرزة في جهود أبنائها، ويسعد أنه تكون الدولة في مقدمة المتراهمين على نجاحه وذلك بدعم مسيرته ومساعدته على الصعود حتى يؤدي رسالته...»

لم تراع الدولة على هذا الرواق. كما أنها لم تراع على رواق ارتسام ولا التصوير. والنتيجة، إغلاق رواق ارتسام ثم «التصوير» ثم شيم.

كانت المسيرة صعبة والحلم عسيرا. وما هو أعمس، هو القدرة على اختراق ذائقة موجهة نحو تشخيصية

والدفاع عن حرية التعبير في الفن . ورفض كل هيمنة إيديولوجية أو دينية عليه والإسراع في تصور مشروع مستقبلي شامل ينهض بقطاع الفنون التشكيلية . علما وأن نجاح كل دولة في هذا المشروع، مقترن بمدى حرصها على حماية إبداعات فنانها، ومطابقتها على صياغة استراتيجية نمو ثقافي قادرة على تطوير وضعية الفنان وموقعه، باعتباره يؤدي مهنة فاعلة في المجال الثقافي والاقتصادي على حد السواء، وعلى تمكن هذه الدولة من إنشاء الهياكل والمؤسسات اللازمة لذلك . وإن ثبت اليوم ضرورة تدخل الدولة في المجال الفني والثقافي، فإن الفن يبقى أيضا مسؤولية الجميع .

هامة من ذاكرتنا الوطنية ومادة للبحث نمكثنا من مزيد تعرف ويلورة ما يربط تجارب فنانينا .

- التصدي لهيمنة أي ذائقة فنية لمجموعة ما على القطاع ونسج علاقات وطيدة بين الأجيال المتعاقبة والمختلفة أطروحاتها الجمالية . .

- تشجيع الأروقة خصوصا ذات البعد التجريبي على غرار رواق ارتسام وشيم والتي تهدف إلى تشجيع الطاقات الحية والمبدعة والمشاريع التي قد لا تلقى صدق في سوق الفن .

- كما نأمل مؤكدا، الثبات على مبادئ الحداثة



في توظيف المرجعيات الصوفية
لدى خالد بن سليمان

د. خالد بن سليمان

م. د. خالد بن سليمان



(1) لاتيان سوريو حين تشرع في تعريف الشكل كهيئة تتكون في الفضاء عبر الإحاطة بالمساحة الجمالية لشيء ثلاثي الأبعاد أو لشيء مسطح المساحة (2). ويتبلور هذا التعريف الأولي أكثر ليتجاوز المحيط المادي نحو الخصائص الجمالية والأسلوبية للشكل (أشكال رومانية أو إفريقية...) فيقترب مفهومه بجملة هذه الخصائص المتدخللة مباشرة في التمثيل الخارجي للشيء (3).

كما أن مفهوم الشكل يتعارض عادة مع مفهوم المادة وذلك للترقبة بين المحيط الخارجي والمواد المكونة للكتلة الداخلية، إلا أن هذا التضارب المفهومي لا يلغي في أي حال من الأحوال التوافق المعنوي بينهما لأن حياة الشكل مرتبطة أساسا بالمواد التي تُشكله.

ونحن نعلم بأنه يمكن للشكل أن يكون محسوسا أو ذهنيا لأنه يرتبط مباشرة بمفهوم التصور كما أنه وليد هيئة مبنية في فضائها، تصقل ملامحها عبر أساليب تقنية متخصصة. وبإلزام من التباين الاصطلاحي بين الشكل والمادة، يظل ارتباطهما المعنوي هو المحدد الرئيسي للهوية المُشكَّلة، إذ أن المادة، حسب هنري فوسيون، تجعل مسألة الشكل مقترنة بمسألة التقنية، فهي بمثابة القوة الحيوية والآلية الإجرائية والطَّبعة وهي بذلك مطية كل التحولات الممكنة (4).

وهنا ممكن السؤال. فوفق ما ورد من تعريفات وتكرار خالد بن سليمان للعلامات ذاتها على حوامل مختلفة طيلة سنوات، تتسائل، أولا، عن رمزية هذه العلامات ومدى ارتباطها بالمرجعية الصوفية لنستنتج، ثانيا، بأنها رموز جاهزة، استقاها الفنان من هذه المرجعية وغيرها، لترسم، على السواء وبغض الطريقة، فوق اللوحة المستديرة والمنحوتة البرنزية المُقَوَّلة والقطعة الخزفية المُثَوِّلة (صورة عدد2). أفليس للمادة المشكلة من خصوصيات يمكن أن تفرضها على العلامة الكتابية أو الرمزية حتى وإن كانت سابقة للمعاشاة الإبداعية؟ ألا يمكن لهذا الاستباق الذي يغالب الضرورة الداخلية المُنشئة للأثر الفني أن يحيد بالفنان نحو مزالق شكلاية؟



Khaled Ben Slimane
2010

صورة عدد1: غلاف كاتالوك معرض 2010 المقام برواق المرسى

قام الفنان خالد بن سليمان في شهر مارس 2010 بعرض جملة من الأعمال التصويرية والخزفية والنحتية برواق المرسى (صورة عدد1)، وكان يجمع بينها شيان اثنين: الأول هو تعدد الألوان وغياب العنوان والثاني هو انتظام علاماته وعقوده وتوقيعاته وخطوطه المعقوفة الممهودة من محمل إلى آخر بنفس الطريقة وبغض التعامل الأسلوبية، مما أثار حفيظتنا وجعلنا نتساءل عن علاقة هذه العلامات الكتابية والرموز بالأشكال المنبثقة عن فعله التشكيلي.

وقد دفعتنا ذلك إلى البحث أولا عن ماهية كلمة «شكل»، لنفتح لسان العرب ونصادف العديد من التعريفات التي نخص بالذكر منها هنا «شكل الشيء المرادف لصورته المحسوسة والمُتَوَكِّمة». ويمكن أيضا أن يترادف معنى شكل الشيء بتصوره فيكون تشكيله بذلك مرادفا لتصويره. وتعدد المعاني والتفسيرات في معجم المصطلح الجمالي

«سفر من عنده» أم «سفر فيه»؟

خالد بن سليمان هو أولاً وبالأساس خراف تفتأ في ذكر الله عبر تلك القباب والتراثيل والأدكار التي تعج بها أعماله وكان في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات من بين ثلة من الشباب (5) الذين راهنوا على الخصائص الجمالية والتعبيرية للمادة الطينية، لقدراتها التشكيلية الفارقة وللأبعاد الروحية والكونية المنبثقة عن مزاولتها (صورة عدد3).

وفي هذا الصدد، يرى جون كونتان متحفظاً عن هذه الكونية بأن تجربة الخراف الحرفي «علاقة» يمكن أن ترتقي به إلى مرتبة الحرفي/ الإله ليصل إلى حدود القول بأن «التراث الحرفي... هو قبل كل شيء كوسمولوجي نظراً لأن ما ينتجه يحاكي بطريقة طبيعية نشأة الكون خارج السليم (6)».

وما جعل بن سليمان يستشعر ويعي هذه الأبعاد الكونية



صورة عدد2: لوحة معراج VI، أكرليك وجير صيني على الورق المقوى، 100×70سم.

والروحية في التجربة الخزفية هو إقامة باليابان (7) التي شكلت متجعجا حاسما في مسيرته حيث صار يبحث عن التأليف بين ما اقتبسه هناك من مهارات والموروث الإسلامي الذي يمكن أن يتقاطع في علاقته بالفنون مع العديد من الديانات والحضارات والفلسفات الأخرى عبر توجهات روحانية مقصودة، كالمنحى الصوفي على سبيل الذكر لا الحصر. كما يجدر بنا التذكير بأن العلاقة الارتباطية بين الفن والتصوف لا تخص فقط الحضارة العربية الإسلامية، بل هي أقدم من ذلك بكثير.

ولكي يتجسر الفنان هذه العلاقات الكونية التي تجمع الروحي بالقي، كان خالد بن سليمان مسافرا (8) في إحدى أطوار الأسفار والتي ينتهي عبرها الوصول إلى نتيجة ما. ويحدث ابن عربي في كتابه الإسفار عن نتائج الأسفار عن ثلاثة أنواع من السفر قائلا:

أما بعد فإن الأسفار ثلاث لا رابع لها أثبتها الحق - عز وجل - وهي سفر من عنده وسفر إليه وسفر فيه وهذا السفر فيه هو سفر التيه والحيرة فمن سافر من عنده فربحه بما وجد وفلك هو ربحه ومن سافر فيه لم يربح سوى نفسه والسعير الأولان لهما غاية يصلون إليها ويحيطون عن رحلتهم وسفر التيه لا غاية له (9).

فهل اكتفى خالد بن سليمان بما ربحه من السفر الأول أم أنه كان من عشاق التيه الذي حدثنا عنه الشيخ الأكبر؟

قد يساعدنا توضيح ابن عربي هذا كثيرا في تفهم المبحث الصوفي الذي اتساق وراءه الفنان أثناء انتقاله بين الهند والسند وإيران وأصفهان وشيراز ونواقي الشط وباكستان واليابان. فيين «السفر من عنده» و«السفر إليه»، تتعدد المفردات لدى خالد بن سليمان وتتوحد المسميات. إذ نجد على امتداد مسيرته التشكيلية تسميتين غالبيتين على جلي الأعمال وهما «الذكر» الذي يسميه بالفرنسية «Invocation» و«المعراج» «Ascension» (صورة عدد4 و5). ومن الجائز أيضا أن نقرن بين «السفر إليه» وسُبله المتوخاة عبر الابتهاال والذكر و«السفر فيه» أين ترتقي الروح وتسمو في المطلق من غير دليل ولا عنوان. وتلك هي حالة التيه التي يتحدث عنها الشيخ الأكبر.



صورة عدد3: خزفيات 2009، طول 50 سم، قطر 50 سم.

أُسِرَ وَتَنِيَّ يجعل المتصوف عابداً لنفسه بدلاً من أن يكون حيث لا حروف ولا أشكال. فمن أي فئات المريدين كان فنّاناً وأي قبيلة كان يتوجه لها؟ (صورة عدد6).

لقد تناسى خالد بن سليمان في معرضه الأخير برواق المرسى بتونس العنوان «Untitled»، أحياناً في بعض أعماله دون التخلي ضرورة عن الكلمات داخل الصور التي يرسمها وأخاف أيضاً شيئاً من «المعمار» (Architecture) في بعض النمازين (صورة عدد7) التي كان «المعراج» (Ascension) في هذا المعرض هو الطافي عليها. فكيف تمت عملية الانتقال من المرجعية الصوفية إلى العمل الفني في التمشي الإبداعي لخالد بن سليمان؟ كيف قام بترجمتها على مستوى اللون والعلامة والمادة من خلال تحليل عمل تصويري لفت انتباهنا في هذا المعرض عنوانه، «معراج VI» (Ascension VI)؟

وفي حالة هذا الارتقاء الروحي، هل تستغل الكلمات على ما هي عليه من المعاني الأرضية؟ هل تستغل الكلمات متشعبة بعد بمفروئيتها التي تحيل المشاهد مباشرة على المرجعية الصوفية دون أي مقاومة؟ هل أن رؤية بن سليمان للعالم منصهرة في رؤية صوفية أم أنه مهووس بالأحرى بتلك المقروئية وبيان أن الصوفية مرجعية لعمله؟

يقول الشبلي: «ليس من حرف إلا ويسبح لله في لغة ما (10)»، وقد جاء في القرآن الكريم ما يؤكد وجود رمزية في الحروف كشأن الحروف المقطعة في أوائل السور ل م في سورة البقرة أو بعض الآيات التي تقيد استعمال الرمز والإشارة. وقد حاول المتصوفة استنطاق المخزون الخفي للحرف بإظهار نوره وسره وحقايقه فاكشفوا من عهد مبكر جداً ما عدوه معنى خفياً كامناً وراء كل حرف. من ذلك مجموعات الحروف المتفرقة المتفرقة الواردة في 29 سورة من القرآن والتي قد ألهمت المتصوفة تفسيرات مجازية مذهلة إلى درجة جعلت الشيخ الأكبر ينهب إلى اعتبار الحروف أمة من الأمم، وذلك ما يخصص من قوله:

اعلم ولفنا الله ولياكم أن الحروف أمة من الأمم مخاطبون ومكلفون وفيهم رسل من جنسهم ولهم أسماء من حيث هم ولا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقتنا. وعالم الحروف أفصح العالم لساناً وأوضحه بياناً. فالألف يشار به إلى الذات الأحدية أي الحق من هو أول الأشياء في أزل الأزال، والباء يشار به إلى أول الموجودات الممكنة وهو المرتبة الثانية من الوجود (11).

ويمكننا من خلال هذا القول أن نفهم بأن رمزية الحرف كامنة في صورته التي يمتد معناها في الأزل البعيد «حين كانت الحروف عاليات لم تقرأ» (12).

إن من أهم ظواهر لغة الصور والرموز في التصوف، والتي من دونها يتسر فهم كثير من الكتابات، هي ظاهرة الرمزية الشكلية للحروف والمعاني المعلقة بها. فالأحرف الحربية هي في الحقيقة وعاء الوحي الإسلامي ولا يمكن التعبير عن أسماء الله وصفاته إلا بواسطتها وهي مع ذلك مختلفة عنه. فهي «حجاب المغامرة (13)» الذي يجب على الصوفي تحطيه لأن تتكلم به، حسب قول للنفري هو

قراءة في لوحة «معراج VI»:

قبل الشروع في قراءة هذا العمل، قمنا في البداية بجرد العبارات المقروءة والمتكررة في جميع الأعمال التي أنجزت بين 2008 و2010 والتي عرضت في هذا المعرض الأخير لنجدها تتراوح بين «لطيف بعباده» و«الرزاق» و«الفتاح» و«ها فتاح يا رزاق» و«الواحد» وبعض من أسماء الله الحسنى وخاصة عبارة «وقفه الله» التي تُصَرَّف بصريا في كل مرة مع ضمير الغائب «هو» ومع كلمة «الله» المعطّرة بلا نهاية والمُشكّلة لخلفية ترسم فوقها أو تنبثق منها كل التعابير المخطوطة كما يبدو ذلك واضحا في اللوحة.

في (صورة عدد8)، نجد أنفسنا أمام شكل معماري يحيلنا مباشرة إلى مقامات أولياء الله الصالحين لبساطة هندسته وللقبة التي تعلوه. ويتمدد هذا المعمار ويتمطط ليبلغ أعلى الفضاء الذي لا حدود له نظرا لأن الفنان قام بإحاطة لوحته بخط أسود يحده من يياض الورقة في الأسفل وتركها مفتوحة في الأعلى.

عبر هذا الرسم البسيط، يحدد خالد بن سليمان طريقا ذات اتجاه واحد يُمكن أبعاضنا من أن نتواصل للصعود دون أن تتمكن من الرجوع على الأعقاب لأن الخط الأسود السفلي يأسر الامتداد البصري. وإذا تأملنا جليا في هذا السواد السفلي الفاصل، يمكننا أن نفهم أنه عنوان لمرحلة جديدة. فالأزرق الذي يصبغ لون المعمار يتوسط السواد ويخترقه في آن. وإذا كان الأبيض بلا حدود ومفتوح على اللامتتهى والمطلق في أعلى اللوحة، فإن الأزرق قد يعيدنا إلى طور سابق من أطوار «المعراج» المُعنون لهذا العمل أو لعله ارتقاء من مقام إلى آخر في الطريقة الصوفية أراد الفنان أن يرمز له بذلك الحد الأسود الذي اخترقه المعمار في أسفل اللوحة.

إن العلامات البصرية التي يضعها الفنان أمام أنظارنا توجه تأويلنا على نحو تصنيفي أكثر منه تصويريا وكأنا أمام ورقة خطاط (14) تخترقها أنفاس عديدة وتلفقات طاقية مختلفة (صورة عدد9).

تصميم هذا الفضاء يراوح بين الهنسي والتفاني.

وما يفصل بينهما من فراغ يتسع لولوج روح المشاهد في اللوحة حتى يتخبط بفاعلية في الحركة التصاعدية المُملأة عليه من طرف الفنان من خلال البناء العام أولا ومن خلال تلك الأسهم و«الهُو» الخارجة عن نطاق المعمار ثانيا.

هذا الفضاء البسيط في تصميمه يرنو إلى التفاني بعد أن مرّ به المسافر الباحث عن الحقيقة والقيم فيه لفترة تُشرف على النهاية. وكأنا أمام مقياس حركي تُحدّد الخطوط السوداء السُفلية درجة تصاعد الحركة كيه. ومما يدعم أكثر هذا التوجه، هو الهيئة المعمارية التي أضفاها الفنان على المقام الذي يعج بالحديث عن الله وذكر أسمائه والمُتنوج في ارتفاعه حُفَب درجتين على اليمين واليسار حتى يُلَوِّغ القبة.

وسعيا من الفنان إلى بناء حركة الصعود بصريا، تميل جدران البناء وفي ميلاتها انحناء متواتر بين كلا الاتجاهين على مستويات مختلفة. وعندما يقبب الناظر عن لوحة



صورة عدد 4 : معراج XIII، 2008،
أكريليك على القماش، 200×150سم.

يتحدث عنها ابن عربي موضحاً: «وإذا لاح لك منزل تقول فيه هذا هو الغاية افتتح عليك منه طريق آخر تزودت منه وانصرفت، فما من منزل تشرف عليه إلا ويمكن أن تقول هو غايتي ثم إنك إذا وصلت إليه لم تلبث أن تخرج عنه واحلاً (16)». وقبل الرحيل يمتد الطريق في ذلك البياض الذي يحده أركان المقام ويتجاوزه ليظل «الهر» المخطوط بضبابية في الأعلى هو الميمى والذي توجه نحوه الأسهم طريق المسافرين من جديد.

و«الهر» لدى خالد بن سليمان مترام مع ظهور الحركة التصاعدية في أعماله، أي منذ 1990، إذ يقول:

وخضع اسم «الله» إلى تحول من «الله» إلى «هو» ليأخذ النفس مكان الاسم. إنها لطاقة حية وعلاقة تلك التي غيرت وجهة اسم الله نفسه. وترك الأشكال والأشياء مكانها للمفاهيم لتعيد الإلهي في اتساق تشكيلي... إنه التأليف بين المفاهيم، إنه المطلق المضبوط في فضاء زائل أين يلغى ما ينتهي مع اللامتهي... هذا «الهر» لقاء بين الله والإنسان في تجريد صاف عبر حركة الخط العربي. إنه فضاء مهبطي يصلهما مع بعض (17).

ويختار «الهر» في المرجعية الصوفية أتم الأذكار وأرفعها وأعظمه وهو ذكر خواص الخواص وليس بعده ذكر أتم منه. فيكون ما يعطيه «الهر» أعظم من إعطائه اسم من الأسماء الإلهية حتى من الاسم «الله». وهذا عمري دليل على إطلاع الفنان الدقيق على أدبيات ونواميس التصوف ودرجاته. ففي المربع الذي يتوسط المعمار نجد هذا «الهر» محنوداً بإطار شفاف الزرقه خطت بداخله هذه الكلمة/ العلامة وكتبت تحتها عبارة «لطيف بعباده».

فإذا سلمنا بأن «الهر» نقطة اللقاء المستعصي بين الذات الإلهية والبشرية التي تسمر إلى الصعود، فإن طلب اللطف من الحق هو دعاء لبسط الطريق للمسافر الذي يصف ابن عربي مخاطره كما يلي: «... ثم تقول وما منها سفر من هذه الثلاثة أسفار إلا وصاحبه فيه على خطر إلا أن يكون محمولا كالإسراء فكل من سافر به نجا وكل من سافر من غير أن يسافر به فهو على خطر (18)». ولذلك، يطلب المسافر اللطف ممن يتنفي الوصول إليه.



صورة عدد 5 : ذكر، 1986، قلمصاص
وحبر صيني على الورق، 100×70سم.

خالد بن سليمان، فلذلك ما يؤكد افتتاحه على الأعلى، على المطلق وعلى الذات الإلهية. وعن هذه الحركة التصاعدية يتحدث الفنان:

منذ 1990 بدأت مرحلة المخروطات «cônes» والأسهم والأشكال المتجهة نحو السماء. واكتسبت العلامات حرية وصارت رمزا للطيران. لقد انتهت من الشكلائي، فالصحن صار يعبر عن الاحتواء والقنح عن التواصل والمخروط عن الارتفاع والسهم طريقا نحو اللامتهي. إن السهم الموجود بكثرة في أعماله هو بلا شك اعتناق للمسافة وللجاذبية وللإدراك الساطع لمعرفة تفرض نفسها. وتفتح الأفقية فضاءات مظلمة ومغلقة (15). (صورة عدد 10).

ويجلبنا هذا التوق إلى الأعلى إلى مرحلة السفر التي

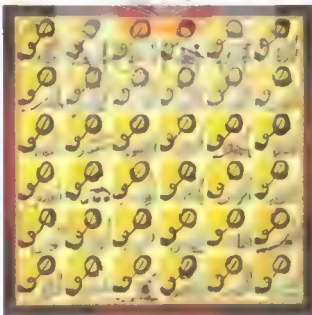
تدخل معها في حوار الماء والنار والهواء والتراب لكي تتوحد مع الكون (19).

ومما يُستخلص من هذه الإشارة أن الفنان خالد بن سليمان يستعير في كل تجربة تشكيلية بعضاً من أدبيات المرجعية الصوفية بحثاً عن مركز مُثَقِّل في كل مرة وفي انقلاته نبض جديد لمزاولة تشكيلية قادمة. فهو، إذن، في طور البحث عن هذا المركز الذي يعني وجوده، من زاوية نظر أخرى، انتهاء الممارسة الفنية التي هي وسط بين الباحث وما يبحث عنه كما فهمنا من الكلمات الأخيرة للفنان.

وبالعودة إلى المراتب الثلاث للسفر الصوفي التي سلف لنا تحليلها على لسان ابن عربي، فإن الطواف الذي تحدث عنه الفنان، حتى وإن كان في المطلق، هو بحثٌ عن شيء ما. فبن سليمان لم يَرْتَقِ، إذن، في أسفاره إلى المرتبة الثالثة، إلى «السفر فيه»، «سفر التيه»

إن خالد بن سليمان -لحظة تعامله مع المرجعية الصوفية لاستنباط هوية تشكيلية- يبحث عن تأسيس علاقة بصرية بين «الهو» و«الهوية»، وهي علاقة توحد بين الذات وجوهرها في التجربة الصوفية وبين الذات والعالم في التجربة الفنية. كما يمكن أن نشير لفظة الهوية إلى الذات الغائبة عن الحس والحاضرة في اللحن. وتفسير تكرار نفس العلامات والكتابات والرموز المنتشرة على سطوح أعماله، خزفية كانت أو تصويرية، يستند خالد بن سليمان على هذا التعريف الأخير لمصطلح الهوية بحيث يجعل من حضورها وهروبها حافظاً لاستمرارية ممارسته التشكيلية حتى يدرك المركز الذي يبحث عنه وهو القائل:

نتجه المخطوط نحو مركز مفلت. بالرغم من هذا التعبير الخطي المتكرر، هذا التعبير المتسلسل، كان المركز غير مدرك. كنت إذن أحوم حول المطلق وأطوف حول ما لا يمكن وصفه... وكان استعمال الألوان الأحمر والأخضر والأصفر والأزرق ترميزاً للعناصر الطبيعية الأربعة التي



صورة عدده. 6، مجلد XI، 2009، أكرليك على القماش، 100×100سم



صورة عدد 7: معمار، خزف I، 2009، طول 32x50x10.

أولاً وبالأساس، معاشة فنية لها خصوصياتها الذاتية والموضوعية؛ ولأنه، ثانياً، ممارسة تشكيلية تبحث عن توظيف العلامة الخطية ضمن مبان مجردة لغاية خلق معانٍ على مستوى ثانٍ من التجريد لاتخاذها من أنساق الكتابة الصوفية ورعوزها مبتدأ لها.

غير أن محاكاة الأبعاد الروحية الصوفية داخل العمل الفني عبر توظيف بعض الرموز والعلامات، دون الانشغال الحقيقي بعملية الانتقال التي تحدث بين المستويات المختلفة للتجريد، أي بين المرجعية والصورة الفنية، قد تجعل العلاقة القائمة بين الدال والمدلول شكلانية النزعة، لا هي بالتجريد الوجودية الصوفية الصرف، المكتفية

الذي لا غاية له، لأن مزاولته للفعل الخفزي أو التصويري على حد السواء كانت تنتهي الوصول إلى نقطة ما وحتى وإن لم يتم إدراكها، أخذاً بقول الفنان، فإن تية الوصول إلى نتيجة معلنة واضحة منذ البدء.

لنتزل عند ذلك «معراج VI»، الذي يخبرنا عنه بن سليمان في هذه اللوحة، في لائحة أحد السفريين الصوفيّين الأولين، أي «السفر من عنده» أو «السفر إليه» واللذين لهما غاية ينتهي المرید إدراكها. فأن يعاود هذا المرید مزاوله نفس الممارسات بنفس التفاصيل والتحضيرات النفسية، هو في حد ذاته فعل يهتس الروح للخوض في عمار التجربة التي ترتفع بالإنسان «إلى برخ جامع بين الطرفين (20)» يبلغه تدريجياً بالامتداد على ملكات معرفية وذوقية وإشراقية مختلفة كالبعيرة والهمة والقلب والكشف. وتجعل هذه الملكات روح المرید المسافرة متسعة لما لا تستطيع اللغة أن تقول.

وظلت لغة خالد بن سليمان في هذه اللوحة، بالرغم من حالة المعراج التي تصوّرها، قاتلة للكلمات في معانيها المباشرة ومُجيلة على مرجعياتها الصوفية، ومُغلفة في ذلك، لعلامات كتابية يوظفها التشكيل معبوءاً وشكلاً، أي مع تتجدد بعد من المقروء من محتوياتها المرجعية، أي معاً تضمنته من أفكار وابتهالات وعرض لأسماء الله الحسنى وغيرها من الإحالات على المرجعية الإسلامية الصوفية. إنها ظلت على العكس من ذلك تماماً حريصة على تبيانها.

تظل الكلمات لدى خالد بن سليمان مقروءة ومتمتية إلى سجل مرجعي متعارف عليه وليس ثمة أي صعوبة أو تشفير في اللغة التي كتب بها. ولكي تنقاد العبارات التي يوظفها خالد بن سليمان نحو الدلالة الصوفية، احتاجت إلى علامات أخرى توجهها كالأسماء مثلاً أو صور القباب أو علامة «الله» التي اشتهر بها الفنان والتي هي كالملح الذي لا يفتيق عن طعامه، حيث أنها تسجل وجودها على أسطح الألواني الفخارية أو للزينة، كما أنها متوسطة على الدوام للوحاته المستديرة كما هو واضح في «معراج VI».

إن تعامل خالد بن سليمان مع المرجعية الصوفية هو تعامل ثقافي لا يمكنه أن يخلو من الأبعاد الروحية لأنه،

فمن خلال قراءتنا للدلائلية (السيمائية) لمكونات هذه اللوحة، ومن خلال النسيج الحكائي بين مختلف رموزها وعناصرها، يمكننا أن نستشف أن الفنان ذو معرفة واسعة بالأدبيات الصوفية الإسلامية وغيرها من المرجعيات الحضارية الأخرى وذلك عائدٌ -في تقديرنا- إلى جملة قراءاته وكثرة أسفاره. وقد وهبه الله «سفرة من عنده» جعله يكتسب جملة من المعارف والمهارات التقنية مكتة من ارتقاء أعلى المراتب الفنية من حيث الاعتراف العالمي به وبفنه ومن حيث تموقعه الاستراتيجي في السوق الفنية العالمية، الغربية والخليجية.

غير أن هذه الخطوة العالمية لا تنفي في أي حال من الأحوال أن تتخذ أعماله منحى شكلايا يُفرغ العلامة من معناها الروحي ويجعل منها علامة مسجلة *marque déposée* في «فن عربي إسلامي معاصر» كثيرا ما يُغوي الآخر الغربي، نزولا عند رغباته الاستشراقية، أو يحفظ ماء وجهه الخليجي الذي يحبذ التمسك بما ابتدعته ثقافته

بذاتها، ولا هي بالكتابة المجازية المحبوبة التي تخرج للعالم صورا منفردة عن قراءة الفنان التشكيلي لثقائه الروحي الإسلامي وتعامله معه.

وفي غياب هذه الحكمة الفنية، ذات الصياغة المجازية، قد يجد الفنان نفسه في ضرب من ضروب «العولكلور الصوفي» الذي يمنحه حتى من الولوج إلى جوهر الممارسة التشكيلية، فتظل هذه الأخيرة على الدوام محاكية للمرجعية دون الارتقاء إلى طور التأليف والكتابة الإبداعية. كما أن انزلاق العلامة ورمزيتها نحو الشكلانية قد يفرغ المرجعية ذاتها من محتواها الأنطولوجي ويسطح معانيها بطريقة صورية.

لقد كان تعامل بن سليمان مع العلامة الكتابية ومع المرجعية الصوفية في هذه اللوحة معاملا شكلايا أكثر منه مجازيا. إنه كان يبحث عن برهنة وتبيان اشتغاله على هذه المرجعية أكثر منه عن صياغة المجازات والبيان اللغوي انطلاقا منها



صورة عدد9: عقد، 1979، حبر صبي على الورق، 94×94صم



صورة عدد8: «معراج» «Ascension» VI، أكريليك على القماش، 200×150صم.

متغيرة ولا تشكل مفهوما تاريخيا ثابتا ولا نموذجاً جاهزاً تُقوَّب بدخله الذوات والجماعات. وعلى العكس من ذلك تماماً، فإننا نرتقي بأن الذات هي العطالة بإضفاء صورة على هويتها عبر تحولاتها التاريخية ورواياتها الأيديولوجية والثقافية. وهذه هي القناعة بمنهجها التي تستند عليها في نقدنا لتوظيف المرجعيات الصوفية الإسلامية في معرض خالد بن سليمان 2010 برواق المرمى.

ويظل التوظيف التشكيلي والذنيوي لمرجعيات الجمالية الإسلامية، المقترن برؤية قديمة وروحانية للموروث الإسلامي، إشكالياً. إذ يسائل المفكر إيدمون عمران المالح التجربة الحروفية العربية حاثراً: «هل يعني هذا الانتقال للكتابة، المنطلقة في مرجعية مقدسة إلى العلامة باعتبارها لغة جمالية ذنيوية، نوعاً من القطيعة مع النظام الذني؟ هل سلم الإسلام في تعبيراته الجمالية لحركة لا يكتفي على غرار المسيحية التي تفرق بين فن ذنيوي وفن مقدس؟» (25).

ولكن، نحدد موقفنا من هذا الطرح السجالي للمفكر، والذي لا نشاطره فيه الرأي تماماً، نوجب علينا توضيح مسألتين محورتين: «المراجع الثقافية للتجربة الحروفية من ناحية وبأصولها التاريخية من ناحية أخرى.

أولى مساءلاتنا تكافح مباشرة ما اعتدنا أن نسمته «بالإسلامي» والذي عاقد ما يربط ذهنياً بالمقدس والروحاني. وبدون شك فإن الصياغات التجريدية للمخطوط العربية والزخارف النباتية والهندسية تظل مفعمة بهذه الأبعاد الروحية والتوحيدية التي، وإن اختلفت في صياغاتها التعبيرية عن بقية فنون الشرق والفنون القديمة، تظل متوحدة معها في تطلعاتها الماورائية.

وحسب رأينا، فإن المقارنة بين الفن المسيحي «المنشطر» والقرن «الإسلامي» التي أقامها المفكر إيدمون عمران المالح في سؤاله غير جائزة لعدم اقتران التعبير الجمالية الإسلامية بهواجس تشبيرية وتعليمية خارج المنصوص كحال الأيقونات البيزنطية مثلاً.

وباعتبار أن اللغة هي الوعاء الحاوي للثقافة ووسيلة التفكير المحدد لرؤية العالم ونواحيه، فهي بذلك تشكل

عندما كان طالباً في باريس. وقد اعتنى في تلك الفترة بدراسة ظاهرة واجبة تتمثل في توظيف الخط العربي في لوحات تجريدية من قبل رسامين ذوي ثقافة إسلامية مثل فارامارز بيلارام Firamarz Pilaram وحسين الزنده رودي Hussein Zenderoud الذي تشابه أعماله مع تلك التي اشتهر بها لاحقاً الفنان التونسي نجا المهدي (22).

وقد انتقد الكاتب في مقاله توظيف الأبعاد الصوفية الروحانية ضمن «استراتيجيات ثقافية» «stratégie culturelle» معلنة أو ضمنية اتخرط فيها هؤلاء الفنانون وآخرون غيرهم. وتوحد هذه الاستراتيجيات ضمن إيديولوجيات ثقافية تتراوح بين استهلاك العلامة الكتابية في اللوحة العربية التجريدية وبين استحضار مرجعياتها الدينية ضمن ما سماه الناصر بن الشيخ في مقاله «بجماليات المقدس» «L'esthétique du sacré» التي تعدل إشكالية تحريم الصورة في الإسلام. ويجزم الكاتب بقينا بأن طرح هؤلاء الفنانين لمسألة الهوية التشكيلية العربية عبر توظيفهم للمرجعيات الصوفية كان مسافاً أكثر نحو البحث عن «استراتيجية ثقافية» تمكنهم من الولوج إلى السوق الفنية العالمية منه نحو التأسيس لرؤية جمالية متولدة عن «ضرورة داخلية» (23).

ونحن نعلم بأن كلّاً من خالد بن سليمان وسجا المهدي وحسين زنده رودي احتلوا المواقع الأممية على الساحة التشكيلية العربية والعالمية وسيترهم اللاتية كقيلة لوحدها بإثبات ذلك، مما يجعل القضية التي يقدمها الباحث في مقاله على قدر كبير من الوجاهة.

وإن تكثف الاهتمام بمسألة الهوية في فكرنا العربي، فإنها كانت دائماً قرينة العديد من الثنائيات من قبيل «الهوية والولمة»، «الهوية والمعاصرة»، «الهوية والحداثة»، «الهوية والكونية»... ويذهب بعض المفكرين المعاصرين إلى القول إنه لم يحتل مفهوم الهوية المشهد الأساسي إلا نتيجة لضروب القتل والهزائم الداخلية والخارجية التي عرفتها القومية العربية والدول التي خرجت مهزومة على إثر حرب 1967، (24).

وترشدنا هذه الفكرة إلى اقتران مفهوم الهوية بالمعنى والقيمة التي نشر بها وتمثلها، مما يجعلها بالأساس

- 17) Etienne Souriau, «Vocabulaire d'esthétique», Editions du Quadrige, 2004, page 760
- 20) Dans une acception très concrète, le mot de forme désigne la figure, l'existence dans l'espace par les contours d'un objet et pour l'ensemble de sa surface – qui s'agisse de la surface d'un objet ou des dimensions – ou du contour d'une surface plane. On dit ainsi, par exemple, que le bronze coulé prend la forme du moule». Ibid., page 760
- 30) On peut alors définir la forme plutôt comme un ensemble des caractéristiques stylistiques auxquelles il est requis qu'il procède immédiatement de la configuration extérieure spatiale d'un objet. Ibid., page 761
- 40) Nous nous sommes aussi conduits à rattacher à cette notion de matière le nom exact technique qui la définit : le vent se présente sous la forme d'un écoulement de particules qui peuvent être considérées comme une force vivante ; l'échouage constitue une mécanique ; ou encore comme un pur agencement d'éléments positionnés dans l'espace matériel du monde réel. La sculpture et les recettes d'une cuisine – chaque fois possible de le dire – ont et pour conserver notre vocabulaire – même dans ce qui est incertain et de peu sûr – le mécanisme métamorphose». Henri Racineau, «Vocabulaire esthétique», Editions du Quadrige, 2004, page 87
- (1) عرف الخزف نسي في بني سفي بنه ليعتاد وبانه شيدت عترو بوعه مع مدعي من شيد كرهين
من عرب وخرنسي حين محمد بنم وحده بر صميم لا يفتحهم بعد مده حرفة اعربه وبترهم
بصفتهم وكان بعد ذلك في سنة ١٠٢٥ هـ في سنة ١٠٢٥ هـ في سنة ١٠٢٥ هـ في سنة ١٠٢٥ هـ
بحضور العلامة العربية الإسلامية. وقد هوس كل من هؤلاء الخزف في مدرسة الفنون الحيلية تونس
وعملوا تجاريهم ومزارعهم ومهارتهم المنة بيرشونة في المدرسة المشهورة
Ecole Massana (جوب كروت)
L'oeuvre de murgu, L'expérience du sylbe
(2) وفي خلد صميمه ربي نا انا عتد باء ريف انا لا ف نه اعرفي بعرض
وقد هوسو بر صميمه ربي نا انا عتد باء ريف انا لا ف شهر نومر Kobit
وزر في قعر من طرية ج كثر اخر من قومين في سابع من ساه في حق بعض خرفة وعلم
Fakshi Nakazati
اسلوبا جديدها في التزيين
(3) في حوار أجرت معه ماويان كاترازا في كتابه «عالم ابن سليمان» خزف تونس،
مشكو ب سادكي، تونس ١٩٩٤. لعقب بعض مقابلة رجعية جهه كذا في هذا السبب مشك
سليمان بكيتوب، في سنة ١٩٩٤ فر لا يعق بعض وثبت يوسف سادكي هيرى وعلى نقد او
سليمان لأعد كتب بعض باحج نصف عربي، بعض مشك وبعدة ثلاثة سقي وجهه في حق
لا تدف جهه وساحه قد خرج من مي مكتب، بعض بيت من دواب بيرث ويصل طريقه بعد غادر
للعالم المادي العالم الحسي». ص 30.
- (4) محيي الدين ابن عربي، كتاب الإفصار عن نتائج الأسفار ، دار ميراث للنشر، تونس 1994، ص. 4.
- (5) مقدمة ديس غريل Denis Gril
- (6) شني، ذكر من صف من صوري نسور، لأعداد الصوفية في الإسلام وتاريخ صفوف، ترجمة محمد اسماعيل السيد ورعما حامد قطب، منشورات الجعل، بغداد، 2006، ص. 470.
- (7) محيي الدين ابن عربي، ذكر من طرف للتفسير السابق، ص. 487.
- (8) محيي الدين ابن عربي، كتاب الإفصار عن نتائج الأسفار، ص 1. بعد مقدمة ديس غريل Denis Gril
- (9) ميراث للنشر، تونس 1994.

- (13) آنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورس حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد 2006، ص. 469.
- (14) أثناء إقامته باليابان، تلقى خالد بن سليمان دروساً في الخط الياباني أين تعلم طريقة التعامل مع الفرشاة وقام بتمايز في التأمل والتركيب. ويتحدث في الحوار بالفرنسية الذي أجرته معه ماريان كاتراس في كتاب «خالد بن سليمان، حرف تونس» عن تلك التجربة قائلاً: «كنا نتحرر من الصعوبات الداعية لكي نحف شغل المعصم تصصح العلامة أكثر حفة وهوائية» منشورات سامكت، تونس 2004، ص. 16. وقد زأوح الفنان في آثاره الفنية فيما بعد بين الأبعاد التأملية للحظ الياباني وحركة الخط العربي الإسلامي.
- (15) «A partir de 1990, c'est l'époque des cônes, des flèches, les formes se dirigent vers les cieux. Les signes acquièrent une certaine liberté. Le graphisme symbolise l'envol. J'avais fini avec le formel. Une assiette exprime le recueillement, un bol la communication, un cône la lévitation, une flèche la route vers l'infini. La flèche omniprésente dans mon œuvre est sans doute affranchissement de la distance, de la pesanteur, la perception fulgurante d'un savoir qui s'impose à soi. La verticalité ouvre les espaces obscurs et clos.», Entretien avec Marianne Catzaras, texte paru dans le livre Khaled Ben Slimane, céramique de Tunisie, Editions Simpact, Tunis 2004 page 43.
- (16) محي الدين ابن عربي، «كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار»، دار سيراس للنشر، تونس 1994، ص. 7. بعد مقدمة دينيس غريل Denis Gril.
- (17) «Le nom de Dieu lui-même avait subi une transmutation. Allah devient Houa, le souffle prend la place du nom. Une énergie vitale et créatrice qui détourne le nom de Dieu lui-même. Les formes, les objets fassent la place aux concepts. Réattacher le divin dans une cohérence plastique.» «C'est la synthèse des concepts, c'est l'absolu appréhendé dans un espace éphémère. la ou converge l'infini et le fini. Ce Houa, c'est la rencontre de Dieu et de l'homme dans une abstraction pure, dans le geste calligraphique arabe. C'est l'espace intermédiaire qui les lie.», Entretien avec Marianne Catzaras, texte paru dans le livre Khaled Ben Slimane, céramique de Tunisie, Editions Simpact, Tunis 2004 page 43.
- (18) محي الدين ابن عربي، «كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار»، دار سيراس للنشر، تونس 1994، ص. 5. بعد مقدمة دينيس غريل Denis Gril.
- (19) «Les traits convergent vers un centre qui fuyait. Malgré ce graphisme de répétition, cette expression s'écritelle, le centre était insaisissable. Je tournais donc autour de l'absolu. Je rôdais autour de l'indicible. Du rouge, du vert, du jaune, et bleu qui symbolisent les quatre éléments de la nature, les quatre éléments avec lesquels nous entrons en communion, le feu, l'eau, l'air et la terre pour ne faire qu'un avec le cosmos.» Entretien avec Marianne Catzaras, texte paru dans le livre Khaled Ben Slimane, céramique de Tunisie, Editions Simpact, Tunis 2004 page 40.
- (20) محي الدين ابن عربي، ذكر من طرف محمد الكحلوي في كتابه «الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية»، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص. 8.
- (21) «L'autre aspect qui a gêné les observateurs de la vie artistique tourne autour des prix des tableaux proposés à la vente, allant de 65.000 à quelques milliers de dinars. Tout en reconnaissant que le marché de l'art est libre, qu'il n'est limité par aucune considération en dehors de celle de l'offre et de la demande, il nous semble que les prix pratiqués ainsi font voler en éclats un marché de l'art déjà très mal en point dans notre pays... à moins que par ces prix on ne vise un autre marché et un autre pays ou région du Golfe. Cette «mondialisation» de la peinture tunisienne, si elle se réalisait, pourrait constituer une réponse à la crise que traverse le marché de la peinture dans notre pays, mais cela est une autre histoire!?! Le sauvetage pourrait-il venir d'ailleurs?»,

Houcine Tili, « L'éclosion de la céramique et de la peinture chez Khaled Ben Slimane », La Presse, Janvier 2010.

(22) تحدث الناصر بن الشيخ في مقاله عن دعوة وجهت له لتقديم معرض الزند رودى من طرف بولين دو ماريا Pauline de Mazière، مديرة رواق «الورشة» «l'atelier» في الرباط بالغرب ووصف رفضه لهذه الدعوة بأنها نوع من «التضامن الوطني» «solidarité nationale» مع ابن بلده، نجا المهدي، الذي سبق وأن قدم له معرضاً في نفس هذا الرواق وكانت نهم من خلال هذا الرفض بأن الناصر بن الشيخ لا يريد تكرار ما سبق وذكره من تجربة المهدي والمطابقة في توصيف جمالياتها ومرجعياتها لما يمكن قوله عن تجربة الزند رودى. وباعتبار هذا الأخير من رواد التجربة الحروفية العربية، قلعلنا نهم من موقف الناصر بن الشيخ بأن نجا المهدي قد قل الكثير عن الفنان الإيراني عما يجعل الحديث عن تجربتهما الحروفية متماهاً لحد كبير

(23) نقل هنا الفقرة التي وردت في نص الأستاذ الناصر بن الشيخ باللغة الفرنسية حتى يتسنى للقارئ مكافئة ترجمتنا العربية وتأويلنا لها بالنص الأصلي:

«Ce que je voudrais dire, aujourd'hui, c'est qu'à l'époque, je ne me rendais pas compte encore de la dimension idéologique de cette volonté de récupération de toute cette littérature en rapport avec la calligraphie et l'arabesque pour l'investir dans le champ de la peinture internationale, dite abstraite. J'avais même écrit, au début des années soixante dix, sur les colonnes du quotidien « El'Amal » et celles de son supplément culturel hebdomadaire dont mon ami, l'écrivain Ezzeddine Madani était le rédacteur en chef, deux articles sur Hussein Zenderoudi, dans lesquels j'avais implicitement pris position en faveur de ce dernier, comme je l'avais fait, plus tard, pour Nja Mahdoui en préfacant le catalogue de sa première exposition « d'œuvres picturales calligraphiques » à la Galerie de L'information à Tunis. Mais, par la suite, et après quelques années de réflexion que j'ai passées à la rédaction de ma thèse, (soutenue au printemps 79) je m'étais rendu à l'évidence que toute cette revendication, par les artistes de culture islamique, de la calligraphie arabe, même par mystique interposée, avait une portée de « stratégie culturelle » beaucoup plus que celle d'une démarche de création artistique».

(24) عزيز العظمة، مقال صوته «سؤال ما بعد الحداثة» ورد في تأليف جماعي «مفاهيم عالية: الهرة»، سلسلة تشرف عليها نادية التازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت طبعة أولى، 2005، ص 15.

(25) إيدمون عمران المالح، الكتاب الجماعي «Mohamed Charakoui, la passion du signe», منشورات Revue noire / Institut du monde Arabe، باريس 1996، ص 41.

(26) هي إطار دماغه على المنحى الديوي للفن الإسلامي ضمن مقال عنوانه «الفن الإسلامي: أصوله الاجتماعية وروائته التواصلية» يعطينا الناقد والباحث العراقي شاكراً لبي فائمة من المراجع الموقفة لفكرته ماذا إيانا بمنأوى دقيقة لهذه الأدبيات. وهي سياق حديثه عن التشخيص، يلهم في أمثله من حفل الرسوم التصويرية في علوم النبات والميكانيك إلى الرسوم الجنسية التي لا يزال بعضها موجوداً إلى اليوم لك:

- عمل تخليطي من العصر الفاطمي في مصر، القرن التاسع ميلادي، عثر عليه في القيوم ويوجد الآن في المكتبة الوطنية في ميتا وتحدث عنه حسن باشا في كتابه «فنون التصوير الإسلامي في مصر»، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1994، ص 33.

- الرسوم الجسدية المعاصرة التي كانت مرسومة في بغداد في قصر الملك شرف الدين هارون سنة 1284 والتي تحدث عنها المؤرخ الكوكباتي في كتابه «حداائق النمام فيما يتعلق بالحمام»، منشورات الدار البيضاء، بيروت 1986، ص 205.

لهو

بسمه الموعيدي / كاتبة تونس

أمرًا المكان للأكل... كان قد نوى ما نوى لتمضية
فترة الراحة والارتشاف من مباحيح مدينة الأنوار هذه...
فاحت روائح لأطعمة ما أخلجت في دغدغة شهيته
المصيبة، ولكنه سحب كرسيه وجلس وأمامه أطباق
الأكل التي انتقاها... أدنى منه طبق السلطة وهم
به... زأغت منه نظرة ووقعت على طبق الفلال
بين يدي جليسه على الطاولة... رقصت الحبات
بلونها الأحمر الدامي في الطبق وتفاقرت تنقر بؤبؤه
بعنف... حاول رفق مزق الصورة وما وقع بعدها فما
أفلح... دوار وأوجاع في رأسه... غيباب...
صفرة تحاصره... أصوات تفرق أذنيه... عواء...
عويل... إرتطام... أشياء تتداخل...
ثم ها هو هنا يحاصره البياض... يشتهي حضنه في
برد هذه الأمكنة ويرد هذا اللون... في صقيع غربته
ولظى الحنين... يشتهي صوته يفقه فتنتشع أوجاع
العالم...
اصنع لي عربة كهذه يا أبي... ويفقه ثانية ومعه
الكون يفقه... يهتز طربا ويكرر طلبه... اصنع
لي...
عربة المسجحة بقطع من الخشب للجهات الأربع
تسهم وجميع حاجياتهم ليوم بكامل بهجة ومرحه
يقضونه في الحق...

يشتهي حضنه الدافئ في برد هذه المدن والأمكنة،
والدفع الزائف للفضاءات يطارده... يشتهي أنامله
المخشنة تخلخل شعره، ورفق كفه الكبيرة تطرد وهن
الروح وترصف له الأحلام تباعا وهي تريت على
كتفيه...

يشتهي النظر في وجهه الأسمر المعروق تلفحه
الشمس فتصفو وترق قسماته تعلوها بشاشة وجنان...
يشتهي ويشتهي... يتجرع حرارة الإشتاء
المستحيل، ويذفر عجزا وحسرة...

ينظر حوله فيحاصره البياض حدّ رعشة الاختناق...
يحاول تجميع شتات تفاصيل صنعت الحكاية... من
البداهة ومن المنتهى، ومن عمق العمق كان هو الأصل
فيها...

يطل عليه بشوشا فيغسل الحزن وجه الصورة لتنعيط
في الحشا أكثر... يطل عليه فتداعى جدران السلوى
التي أجهدته ترميمها نفسا نفسا... يطل فيفرغ ويرتمي
وهما في حضنه ناتحا حدّ الانهيار...

نظر في البياض كزّة أخرى... وشف قطرات من
ذاكرة مكدودة... عاد للمكان الأثيق يمجّ بعملية القوم
ومن يمثلهم... كانوا قد نفضوا رؤوسهم إلى حين
من مشكلات ظلت عالقّة في اجتماعهم الأول لندوة
دولية...

غمزت واحدة ما تزال معلقة أعلى الشجرة تتدلى
في غصنها كبرا وتحديا... صاح: اشتيتها يا أبي...
وضع كفه العريضة على جبينه الأسمر ونظر متعلما إلى
الرمانة وقال منهاكا: غدا أبادر فأقطعها لك...

صاح راجيا: لمريدها الآن... أريدها الآن يا
أبي... وابتم مستجيبا... يذكر يست تلك...
أعذب ما ارتسم على وجهه... أعذب حديث حكته
تلك البسمة...

ومى برشفه ورمى بالعصابة التي تلف رأسه، وقفز
يحتضن جذع الشجرة ويتسلقها... ويذكر جيدا...
بين لهو ولهو... بين غفلة وأخرى كيف تنحر الأحلام
فجأة... يكر الوهم... تجرف اللحظات العابثة كل
الأمّن والدفة وتحلل الأشياء...

ارتطم الجسد الصلب متهاويا من الأعلى... سقط
الوقت وتذاعت كل الأركان... أخذ الجسد معه ما أخذ
وهو يودعه دون رجعة...

أقطعت الأيام من نفسه ما أقطعت وبقي الأب
صورة في فزع الروح ونزفا في الذاكرة ونوبات معاناة
تتوارى كلما دغدغت أوجاعه صدقة حبات رمان دامية
اللون، لتندك دفعة واحدة أسوار صبر مرير ويحاصره
البياض من جديد حدّ وعشة الاختناق.

سار بهم الأصهب النحيل يجزّ فرحهم والعربة
الهيونا... الشمس الصباحية الصفراء تداعب وجوههم
الصغيرة والنسمات التدية تتسلل عبر مزق ثيابهم البائدة
تندغدغ أجسادهم الطرية...

استقبلهم الكلب نابحا ومرحبا ولم يكف حتى رُمي
له ببقايا الطعام...

انتشروا في الحقل يمرحون أحيانا ويجمعون ثمار
الرمان بين المرح والمرح... كان بعضه مكتمل
النضج سوي الشكل وبعضه على الأرض مخدوشا
ومتشققا تسكنه الحشرات الصغيرة... يتراشقون به إذا
عنّ لهم فتتفلق الثمرة عن حبّتها الأحمر ويتناثر حولهم
غطة لغبطتهم...

مسحاته ورفشه تنفشان الأرض ورائحة عرقه تعطر
المكان... أنفاسه اللاهنة كذا تصلهم عزفا لتعلو عن
كل أصوات الحياة...

الزهر والعشب والماء والفراش الملون رفاقهم حتى
تسقط الشمس وراه الجبال البعيدة وتلتحف السماء
بسوادها الجليل، فيؤتون فراخ حجل تلمس الليل
تحت جناحه الكبير...

امتلا فمه وامتلا بطنه واكتفى ومازال الحب الأحمر
يتراقص حوله...

البهجة الذاتية

المصنف الحامدي / كاتبة تونس

عطور نسائية وروائح أدوية وأخرى تنبعث من سلات القمامة الضخمة ذات العفونة الخائفة... أقبلت على إحداهن بكامل الأدب والذيقا والتحصن لأسأل عن وضع ولدي الذي لا أستطيع الوصول إليه فقالت غير أبهة بتحيي وغضني «شوف مدام الجنولي»، أحسست أنني أضعت وقتها التمين بسؤالني الثافه فرُحْتُ كالتائه أبحث عن أخرى أتوسم فيها دماءة الخلق وهده المزاج، لم يخب أمني فقد أعلمتني أنها ليست الطيبة المباشرة في ذلك اليوم لحالة ابني ريان ولا مدام الجنولي أيضا ولكن عليّ بالذكورة فلاتة وعيت لي الأيسم واللقب ومكان تواجدهما، ولم يمض وقت طويل حتى عثرنا عليها، كالتائه بادرة كالتلج، صوتها غفيف وقسماتها باعته سألتها عن تطورات وضع ولدي فتطهرت بنسبته أولا ثم أسعفتها ذاكرته المتخمة بالعلوم والمشاغل ولكن بعد أن قدمت لها كل المعطيات عنه، طفل في الثانية من عمره أجرى ثلاث عمليات جراحية أولاها لاستئصال ورم بالدماغ والأخريان بسبب التهاب السحايا الناجم عن العملية الأولى مما خلف انقطاعا عن الأكل وهزالا وحرارة لا تنخفض وهو منذ مدة طويلة على تلك الحالة المنذرة بالموت، تذكرت وتعلت عليّ بعض العبارات الفرنسية وهي تريد إنهاء الموقف والإجهاز على وابل الأسئلة البادي على قسامات وجهي المرهق، كانت إجابتها ملفقة متكلفة عجولة ولم أملك غير القول «شكرا» بذات اللغة الفرنسية التي خاطبني بها وكأني أرد إلى ذاتي اعتبارها من تلك النظرة الناضحة ازدراء لشخصي الملهوف المتوجع والذي بدا لها غير قادر على فهم عبقريتها وحديثها المقنضب عن ارتفاع نسبة الكريات البيضاء والتعفن الجرثومي وتحاليل الفطريات... تركتني مخنوقا... وقفت واجما ثم قررت أن

لما وعلت قدامي المنهكتان البهر الواسع الفارغ من قسم الاستعمالي بمستشفى الأطفال في ذلك الصباح الشتوي شديد البرودة استقبلتني رائحة عفنة تنبعث من سيجارة الحارس، شاب متكور الجسم مديم محشور في معطفه الخشن، ذو حذاء ضخم يجلس عند الباب في الممر الموصل بين الاستعمالي وقسم الإنعاش، الشاق على الساق والرأس إلى الأعلى في شموخ، يحتسي قهوه الصباحية نافثا سحبات كثيفة من الدخان في نشوة وكثر، كانت بطرته عابسة فترددت ثم أقبلت عليه ملهوقا، لم يكتب بمنني من استعمال المصعد الموصل إلى الطابق الثاني بل إسمعي بعض العبارات الفجة وأعطاني درسا في الفلور والأخلاق، وحين يشت من التوشل والاحت على علامات الزفولج والتسلليم ساومني، خمسة دقائق أو علة مسجائر أو انتظار حتى الواحدة بعد الظهر موعد الزيارة بحسب القانون... اختفت بعبرتي ودخانه وخوفي وفترتي المكثوم على فللة كبدي وبغيط كظمتي، تركته لأعود إلى الباب الرئيسي أين الحارس أشد دناءة والدخول أبهض ثمنا وبقيت أنتظر حتى غافلت وتسللت إلى الداخل وصعدت درجات السلم الرخامي على عجل متعثر وحين سمعت من خلفي «يا... يا سيّد» لم أنفست و مضيت حتى بلغت الطابق الثاني واختفيت عن أنظاره، كان قلبي يدق بعنف شديد ككل مرة... هناك يرقد ولدي منذ أسابيع عديدة... الأروقة ضيقة مزدحمة بالغادين والزائحين من ذوي الميذعات البيضاء فلا أميز بين الطبيب والممرّض والعامل، لا أمير أحدا غير ولدي الذي أجرى عملياته الجراحية الثالثة دون تحسن في حالته، في الغرفة الثامنة آخر الممرّ الضيق من جهة اليمين يمكث ابني مرفوقا بزوجتي كريمة... الروائح متمزجة،

أَتَشْفَذُ - إلى الغرفة حيث رَيَان طريح الفراش منذ دهر، استجمعت شجاعتي واقتحمت الجانب المخصص لايواء المرضى والشوق يجرفني، لم أكد أجازز بضع خطوات في الزواقي حتى صاح الجميع في وجهي ساحطين ونعتوا سلوكي غير اللائق وذكروني بمنع الزيارة عند الصباح... لم أتقدم ولم أتقهقر أبشاً... أسندت كفتي إلى الجدار الأصم وتأتأت روعي إلى ابني الذي لا تفصلني عنه إلا أمتار قليلة، كنت أتمنى أن أحضنه وأقبله... ولما ازداد ألمي وينست من بلوغ غروفته غادرت في حق وصمت...

انزويت في ركن بالمقهى الصّاحب المواجه للمستشفى أملاً صديري بأنفس عميقة من سحائري... لا بدّ لولدي من حلّ يهيئ عذابه وعذابي... كان عمره عشرة أشهر فقط لما احتفلنا بختانه، لم يزل في تلك السنّ يحبو ويحاول الوقوف فلا يفلح، ابتسامته صافية والألق في عينيه السوادوين الواسعين يبهج القلب... زغاريد أُمّي في ذلك اليوم ملأت الدنيا مع روائح البخور العطرة تماماً كيوم مولده ذات خريف، وأبي رحمه الله توفّي ولم تقَرّ عينه بشغفه، لم يكن أوّل أحفاده ولا آخرهم ولكت يحبو عليه أكثر من الآخرين، وكان لسانه يلهج بذكر الله والدعاء حسى أن يَشْفِي ولدي من سقمه الذي طال وأَنْ يَبْنِي رُشْدًا غوائل الزمان ويزيل عَن الكرب، وكان يَحْلِي بِرُشْدِي ويحتضني بين ذراعيه كطفل ويعانسي لي لحظات اليأس ونفاد الصبر، كان أصبل من الجميع وأرثى صلة برّه وظلّ يمدني برحم جرحه العائر في قلبه بانفارة والجلد حتى ذرفنا أنا الآن خاوا أجوف وحيد غريب وهنّ فارغ الفؤاد... نظرت من حولي... لا يبدو أن أحدا قد اتبه إلى عرأتي... غادرت المقهى وتلقفت أعباسي، نظرت في الهاتف... أخي اتصل ولم اتبه... أخي محمد الذي شاركني آلامي وسهرنا معاً الليالي الطوال غارقين في محبتنا ودخان سجائرنا تبوح بِمَرِّ الكلام... أعاد الاتصال ولم أرل أبحت عن طريقي في زحمة السيارات والمارة أمام المستشفى... أخبرته أن الوضع على حاله وأتّى مُنْعَتْ من رؤية قُرّة عيني وأتّى اعترمت مقابلة رئيسة القسم لأفضي إليها بكلّ هواجسي المميتة، الحالة تسوء والمضاعفات الحيوية كثيرة بلا نفع وجسمه نحيل واهن والأمل في الحياة ضئيل، وكل من يكلف بعلاج إبني يقترح دواء مختلفاً عن سواء من الأطباء حتى صار ولدي مجرد حسد نحيف أقرب إلى الموت يُجرّون عليه تجاربهم العقيمة اليائسة، كنت

أعدّ ذلك الكلام مقنناً نفسي بوجاهته وإنزائه وحقي في الإفصاح عنه... وقفت أمام مكتبها طويلاً ملتاغاً متحرّفاً وسألتني الكاتبة ألف سؤال وسؤال، تجنبت كثرة الكلام معها رغم حاجتي إلى من أحلّني بوجعي وتسرّعت ملتصقة بالجدار مكتوف الأيدي مقيّدة الحركة وحين أقلت رئيسة القسم متولدة بمعطفها الفاخر وكعبها العالي وشعرها القصير تلعثمت وازدادت نوبة خفقان قلبي ومع ذلك أملت أن تنفتح طاقات القدر المغفلة، أقبلت عليها ثمّ أحجمت وانتظرت حتى تلتف إلى مكتبها ثمّ ألححت على الكاتبة التي تعاطفت معي أن تأخذ لي الإذن بالدخول... من خلف الباب الموصد سمعت التعبير عن الامتناع والغور والتزم من وقوفي في «وسطه الإدارة وطلبتُ منها أن تصرّفني لأسأل الطيبة المسؤولة عن حالة إبني، خرجت الكاتبة شبه ماحرة بعد ما ارتويت بما استرقت من سمع فلم أملك غير ابتلاع شعوري بالالهانة وأبيت على نفسي التهور ومواجهة السيدة الوقورة لعلم أكثرائها، غادرت المكان وتجاوزت التفكير في ذلك الموقف المريب بالتفكير في مصير ولدي قُرّة العين وحملني ساقاي المكثورتان في خطو متقل إلى الغرفة الثامنة مجدداً، لم أجرؤ على ولوجها وبيت في الزواقي أنظر إليه فإداني النظرات في همود، اشتربت روعي وشغفائي إليه، حلفتني زوجتي التي فقدت نصاريها، وجهها نحسب وصوتها مضوق وعيناها دامعتان، قالت لي كلاماً كثيراً لم أفهمه منه غير أنّ الأمل في الشفاء صار ضئيلاً...

لم يطلب مني أحد المصادرة هذه المرة حتى أقبل فوج من الطبيبات... الغرفة تلو الغرفة... موكب نسوي يقتحم غرف المرضى في زيارة تفقد صباحية وحين ولجن غرفة ولدي دون سلام أو كلام لم يرند رَيَان ولم يث كالأطفال، لم أسمع غير جمل باللغة الفرنسية منشوشة متشابكة، ما فهمته أنّ المرصى مجرد عيّات وأنّ ذلك الموكب هو عبارة عن أساتذة وطالبات لا أكثر، لا واحدة منهم تنازلت لتسجني ولدي أو تتفحصه أو تبسم في وجهه أو وجه أمّه المكروية، كان قد فقد القدرة على الحركة تماماً وحين أخبرتهنّ زوجتي بذلك حملني فيه لهره ثم خرج الموكب الغفم كثير اللفظ وهممت أن أسأل الدكتوراة المشرفة ولكنّها لم تُعْزِني اهتماماً، تصبّرت ولملمت ما تبقى من قواي الخائرة ودخلت الغرفة واحتضنت رَيَان وكيكت، ذرفت دموعاً غزيرة، لم يتحرك ولم ينبس بغير «بابا» فغمزني شعور بأنّ الكون كله قد تحطم.

استغاثة الأعزل

جواد الحطاب / كاتب وشاعر، العراق

وما تحفظ من دعاء ، توصي به الأمهات - عادة -
لمواجهة المأزق
.. تباهين شاسع في الأسلحة
كتباين الخناجر ، والألغام السود
كتباين الخناجر ، والجسد الفتيق
القادمون من العتمة ..
الهواة بـ اسمكرة (الأجساد
نصبوا الكمان للغزاة
وتراهنوا ،
خارطة العراق على صدرها
ذهب
أمر ..
شبه !!!
السمكريون ، الهواة
اشتغلوا ، بخطرسة ، على جسد الغزاة
واكتشفوا ..
أن الخراط
، من بهجة

ها أنا البهي أمينتك أخيرا ، وأكتب عنك قصيدة
لكنها ، ويح أصابعي ، مرشدة
ما أنن الرجولة
حين تنفرد الرشاشات بأمرأة .
كانت تعتقد أن القنلة قد جاوزوها بدورق ماء أو حليب
بقر
فهي ، منذ الشمس ، قبالة قباب اعلي الهادي (الكنت
مذهبة
والتي تمت وجهها نحوه وقالت .. سيدي ، يا ابن
رسول الله ،
ستبقى قبالك مذهبة داخل الأتس ..)
وساعة داهموها صارخين (أين المذبحة) أحث
بالخذلان ..
فالذي لا يترق ..
بين المراسل (و المذبح) ويحمل رشاشة آلية
هو قاتل بالتأكيد ..
ما أنه الرجولة
حين تنفرد رشاشاتها بـ امرأة
امرأة ، كل سلاحها ، ما يتسر من (خارطة)

وأطوار ..

كيان أبيض يتدرج من حافة الروح إلى .. القبر
.. أعدت إلى الموت قيمته الحقيقية ، بعد أن لبثت من
كثرة الاستعمال .. !!

يا طفلة ، روضت موتها ، وقادته - كمشاكس صغير -

من النسيان ، إلى الشهادة

ومثلما تستعرض مقننتيها الأثيرة ، استعرضت أمامه

.. طعناتها

، الرصاصات اللينة

، قلوب ال (أديل)

، اللحم المفنود هنا وهناك

، و -

حتى يكمي الموت - خجلا - من القنلة

غياك ، مجاز ، لا علاقة له بالوشق والتاكيد

فها أنت ، أبتها البنيمة (التي تدعيها الآن جميع بطون
العشائر)

يتردد صداك في الأمر المتحدة ، ويلهج بأسك كبار
رؤساء العالم

وينشد المغنون في حضرتك .. المراثي

فطمرحنا أفاض

ولم يعد في علب الألوان

ما يكتفي لتبركة البياض

وماذا في رحيلك يا قديسة

، عينا خضراوان

واحناهما الله

لأضاءة ليل الجنة

فأرفعي أطراف كفتك ، وأنت تمشين على الماء

إني ، أخاف على النجوم أن تبث

أيها الشعراء ..

اقترحوا أطوار على الرب

فعلى أتي كنف شاء يجلسها

لن نحصى سوى ، الإنسان

في صحراء (سز من رأي)

كان (السيارة) على بعد (بئر) من أطوار

ورغم أنها بلا أخوة ، ولم تخصص رؤياها على المرأة

إلا أنها رأت أكثر من كوكب يسجد

.. لكنه (الغراب) هذه المرة ، وليس (الذئب)

سحائب من غريان احتلت (الكادر) حتى أن (الكاسير)

لم تستطع

متابعة الطائرات الورقية ، وهي تعود إلى أكف

الأطفال ، محترقة

يا يوسف ..

أنت/ذئب من ذئب إخوانك

ولا غراب واحد ، من غريان إساء من رأي

ويطاور بهجنا ..

تكاثرت أتلوات الأشرار في مزهية الطيور

فضعي (حجابك الملتصق) على عين العراق

عله يبصر الناجعة ..

على سجادة صلاتها

تظعن أتي دعاء يابسا

ونرشه ، قبل النور ، على الأولاد

خذ لي (أخي القاتل)

صورة أخيرة

يبكي الله على وجع العراقيين

ما أقدر الرجولة

حين يكون مجدها ، صرخات امرأة

.. انتظر القتلة صرختها ، ليرتوها - سلالر - إلى

المسرة السوداء

لكن أطوار - أعرفها - رشت على كتف خوفها ،

وهمست بأذنه

.. من الندالة ، أن يتخاذل المرء أمام قاتليه

فحققت المعجزة ، أن يحشي الخائف إلى ذعرة ، دون

أن يستغيث

بأمل مثلوم ..

الحدائق ، آصابتها النازاة

وتوقف العطر عن الحفان

، طوال الليل

فللمن تنزف الوردة

لا .. لم .. تمّت

حبيبات .

الأمل ..

تنفّس ..

.....

.....

.....

في ساءراء

لا ننتظر الظهور

في ساءراء

نكرر الغيبة

كذلك ، لأولادي القادمين

.. أريدكم ، أن يروني فيها

مبتسما .

ويكامل أناقتي ..

لكن (أخي الثالث)

بعصب عيني

ويحفر ثقنا - بالأدليل - في صدغي

وعاريا

برميني ، بمياه الصرف الصحي

....

....

يبكي الله على سجادة أبي

....

....

....

غاطل الأموات . بالموت

غاطل كافر الصوت

غاطل المنفخات

غاطل المداهمات

غاطل المحترق

غاطل الهواة

وفي نهاية كل يوم

ينعب ، في خرائب روحنا ، اليوم

فتمرّ على بنادق القناصة

ونكتب اسما على رصاصة

....

الغرباء

إلى روح ناجي العلي

البشير عبيد / شاعر، تونس

لأشهر صمّني في وجوه الذين لم يعلنوا عشقهم
لصدى الأغنيات
هل بإمكان الفن أن يكحل عيون النساء؟
قبل الغروب ..
حيث تلامس ضحكك الهازئ
ورق العنب
ويجيء الولد مجشها بالأرق
فتبّاس الصراحي تجاوزوا هذا الصباح
ذاهلين لم أرى انكسار العواصر
والجسد المهشم في جهة ما.....
يومئ الجنين القانع في خلاياي ،
صبيا الحبي أرغلن
ولم تبق غير بيروت غعن النظر في وجوه
الأتين من هناك ..
ليس الحزير على مقاس الجسد
ولا أثر لأقدار الفاتحين

وحذك الآن نفسك فوزاك
وفتيان الحبي العتيق هنا
على خاصرة الدهشة قاعون
يدخنون السجائر
ويستلذون بقتل أحلامهم على صف
الصمت
كأنني بأحفادهم لا يعرفون الهوان
أنهز عن يدك عمود السفوط ؟
حين ارتوى الطفس بماء الانتباه
و الفتاة التي خفية غازلتك
تمتد جسرا لعبور الظلال
و الفتى المسكون بالصخرة الهادئة
يستنصبه بشمع الكلام الأنيق
يكتب شهادته الأخيرة
و يحسني قهرته على عشب المدى
هل يمنحني ضلعه المستعيت

كأننا لم نكن نودع قبل حين "حنظلة"
 إلى أين الرحيل؟
 إلى حين، حيث تمددت على خصرها قبعات
 الجنود الآتين
 من خيام الظلال
 دما مسكوب على صدرها
 و صمها ذاتع الصيت
 للنوارس دموعا مثل نيه المطارب
 و القبانل المقطوعة الحناجر لم تضع أسراها
 و لا قنلاها، لنمدح
 الحبر
 و البحر
 و الحرب القادمة
 نحتجب كزهر الشاي قبل انهزام الروم
 و الحجاب الذكري من الذاكرة
 لا أحد أوقف الطوفان
 سوى الولد الخارج من رحم النجيبه
 آكانوا جميعا من ورق؟
 أم ماذا...؟
 أنهكتنا السهرات و أضرم القتيان النار في الذكريات
 و الحدائق
 الأزهار فتحت على قبر الجندي الغريب
 و النصول شاهدة على نيه الصدى
 ها قد قطنوا أحلامه الأولى
 حينما أنصح عن مكر الحديده
 الأمراء و الصعاليك العاشقون
 لا يرون على وجهك غير الحباب
 و الحباد المستحيل

على أرض "الحليل"
 و هذا الطريق الطويل يسلكه الأولاد
 مثلما سلكته الشاحنات
 دقاعا عن الموت المغاير
 و حده دائما يفاجنهم بالكبرياء
 و كان اندهاش الورد ممزقا بين الضلوع
 و خلف خيوط النهوض
 اعلى الهمس زوايا الأمكنة
 أين أصدقاء الطفولة؟
 ذهبوا إلى حانة بلا فوارير...
 هوذا الولد الذي أدهشته الأغاني
 و الثالث من يناير
 لم يختف حينما رأى عطش الأقاليم
 كمر شرده الكلدات
 و أغضت جفניה على ركبته فزاة الضاحيه
 الصحف أعلنت عن موت
 العناقيد
 بالأس قال لي، لن تعيث الأغصان بالغد الآتي
 الماء دليل الطيور
 و الضوء قبض المفصلة
 هنا كانوا.. قاب ذراعين من الزهر
 و الجثث العائنه
 أين اختفى صوت "ناجي"
 و تلك الرسوم التي كانت تصيح!
 غدا تأتي أمر المعارك
 و جاءت سريعا

و ترحل جماعات أو فرادى
جنوباً أو شمالاً باتجاه الجفاف المبعثر
ها قد جاء العسكري الواسع
عارياً إلا من الحبر ووضعة الروح
و تختفي أجنحة الارتباك
عند مدخل الصوت المباحث ،
من زرع البنفسج في التراب الذي كان مقبرة للغزاة
القداسي؟

مدن الضباب ...

ماذا تريد ؟

حفنة من آبار الذهب الأسود .

منعمر بالتوتر يجيء الولد

يقرأ ورقة بعثرتها الرياح

و لاحت الأنامل شرايين الحواس

من زمان الجوارى الحسان أخذوا متاعدهم

و ناموا على صدور الأمهات

لم يكتسبوا إيماناً واحداً لانفلات الصوت

من كمدارات المدى

و لم يقطنوا زهرة الجملار ...

حيفا الآن .. حافية القدمين

و الشرائع غائبة

أبحلو لأبناء المدن التي لم تترك إلا الهزائم

أن يداعبوا زوجاتهم كلما عمر الحراب

ليكن هذا الفتى شريفاً أو هزلياً

و ليذهب الجالسون على الربوة

إلى متحف النسيان

هنا وقفت بغداد كالولد المهاجر

تلمس شتات الاحتجاج

سنگتبت اعترافاً على هذا الرخام ،

قتلنا هنا ، و من هذا الحطام ترهر زهرات الجنون

صنك الآن موزع على جميع المراتق

و حبرك يخط الرسائل

لمن أفنوا عقوداً في الترحال

لم ينسوا الغضب التابع في خلاياك

و السؤال الذي رددته الحناجر ،

من أين يجيء الحنين؟

من الجنوب المتأخر للضباغ

لست وحدك هذا الصباح

و كل الرجال مضوا

و لم يشربوا الخمر بعد الغداء

وحيداً عبرت طرقات المدينة

و لا أحد أرفقه الحادثة

من يذكر بدء النزيف

و الذئاب تقترب من جدران القري

لمت النساء الثمانات يعرفن تاريخ ميلاد

السؤال

و أولى الزغردات التي أطلقتها إحدى الحفديات

صبیحة الثالث من يناير

نلال من الضوء و الحبر المخادع

هنا كنا ، قبل سنين ، نرى الورد أحمر من دم

الأسنله

نحلم بالروح مفتحة على جسد البياض

و بمحض إرادتنا تترك أسراراً قرب الشفراوات

الذاهبات إلى عتبات النور

ها قد تناسى الملوك خريف الدماء على أخاديد

التراب

طوبى لهم بما فعلوا

و طوبى لأحفادنا بما سوف يفعلون

فجأة جاء خبر سريع ،

.. أخيراً مات الولد الهزيل !

كيف إذن نفرك في مباءة الحنين

ولم تمنح للسلام الذي رفعوا قامته في السماء
الغائه

هل ستمنح أطفالها خبزاً وماء وفاكهة ؟
وتكتب ملهاته هذا الزمان على جذوع الشجر
لم تعاق ولدا شرده التذائف
ولم تفصل حزن اليتامى بمطر خباتها
الفصول

بماذا سيأتون لأحلام عاودها الانكسار
وأقدام فاجأتها الشظايا
كدها تنسى أسماء قتلاها
وامرأة بلا خجل غادرت في الصراخ ،
تركت يداي قليلا من عطر لندن
على صدر الأسير الأخير ..
من سيبلى صدى أصواتنا بلخان الأزمنة
الغارة ؟

من يحمي حلودا تداعت
وأقدامهم بيض الشمال تبحث عن بهاء الخراف
حظيها أرضعت الفتي حليب النهوض
ماتاً سنحكي لأولاد أحفادنا
بعد رحيل المحاصر ... ؟

يظل الفتي لصيقاً بغبار المعركة
ولولا مرورى عليه
لكد أن يتلاي في الجموع الغفيرة -
هذا ما جناه علينا الفرقة
وما جئنا على أحد
ها قد عبروا مياه الخليج، جماعات أو فرادى
ولم يجدوا غير صياح العيال
إذن مات الرجال وقوا كذاك النخيل
وجاءت العربات .. تركب الواحد تلو الآخر
ولم يبق سوى قلق الانتظار
ونصف هذا السؤال ،
أناتي الروح إلى ضفة المرح قبل الجسد
أما الغنائم فتسرع الخطو بعد الغزوات
إلى فاكهة الزمن العسير
فرت خطوات الفاتحين هروبا من سراب
المحيمر

بدها تفك بغداد تذكرة العبور إلى الحياة
لم تلتقط صور الأجداد التابعين
في زوايا الكبرياء

طيف

سعاد الشايب / شاعرة، تونس

والمكان لم يعد
وهما يواريه زمان
هل أفتح الآن
وشجيرات دمي
لا شيوخها الظلال
ولا يغني في المدي
صاد... ومسلوب
هل أفتح الآن
يا زائري
ورخامة العمر
شاهدة علي
هل....
ستعيد للراوي
ألق المعاني
يا نافخا في اللون
في صمت الرخام
حنانيك بذوي الأبواب

من ؟
على القباب رش الخطى
وأوقد في الحشا سرة
من قاد روجي مسلوبة
ورخبا في هواه الحنين
من طير اللغة
سريا فسريا
وأسرج وهج الأعالي
وأشعل شبابة
المرح القنهر
فانكشفت عليه
من ؟
على الأبواب
يجس حلقه القلب
ومسح بالحد
أطراف المكان
هل أفتح الآن

قَدَّتْ من مواجدها
ومن ضوء خطاك
على الجدار
من اعتلاق الروح
بما خطت بذاك
ما بين جمر وماء
هل أفتح الآن
يا زاتري
وقُضَّادي لم يستدلوا
بضوء الروح
أطياف الطريق
ولم يستنمروا بما تبقى
من حصي العمر
وما نرك الحريق
هل أفتح الآن
يا زاتري
والهوى المجروح
والصوت

والمدى
والشدى
والآهة البكاء
لم ترل عصي الأعمى
وحصاة تنقر بلور أحزاني
أدخل الآن
وانصب خيام الروح برهة
واترك لحيلك بعضا
من هواي
فلم يستويين كغنى السحاب
هذا مقامك
فاختر للحنين خُصه
واهتف إلى الفاتحين
وأنت لباليكمر أمانينا
فدلوا بضوء الروح
أطياف الطريق
يا طيفاً يذكى آلامي
لم يستوتحت تعليه التراب



ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhrif.com>

... خضراء حتى أموت

شكري العبيدي / شاعر، تونس

وعرس لكلّ البيوت
فيا تونس القصر قومي
لتلبسي تاج التعوث
وخفني وقع همومي
وللمني شعث الشتات
وقبلي قلب العطاشي
وهذا الضبايح البهيج
بمزج التحدي بهيج
بضج كني تحمله
دواء لداء القنوط
وقلبي الذي أحبك دوماً
يضطك
خضراء حتى أموت

ويبقى الهوى لا يموت
وفي القلب حلم الضبايا
وفي القلب لمع المرايا
وفي الضلر همس السكون
وضوء يرهّد الهداية
... ونجم يخاف الحفوت
... .. وأنت نعيم الحكاية
في عمر أراء بنوت
وأنت ربيع الميادز
وفجر وماء ونوت
ويوم يفارق يوماً
ورعد بحسن الثبات
وقع لكلّ المخازن

تعقيب

تعقيبا على المقال الصادر بمجلتنا عدد 230 لشهر افريل 2012 تحت عنوان : «عادل مقديش بين الاجتثاث والانفلات من السيرة الهلالية» لرياض بن الحاج أحمد، وإفانا الأستاذ عبد الرحمان أيوب بما يلي :

تونس، في 6 جوان 2012

السيد رئيس تحرير مجلة الحياة الثقافية

تحية طيبة وبعد،

يسعدني أن أنتهز هذه المناسبة لأعرب لكم و لأسرة تحرير مجلة الحياة الثقافية عن خالص التقدير للجهد الميزول من أجل جعل هذه المجلة منبرا فكريا محترما، و مجالا يخطر بالإضافة في حقلي البحث و الإبداع.

وباعتباري من القراء الأوفياء لمجلتكم المتألّفة، استرعى انتباهي، في العدد 230، افريل 2012، مقال بقلم السيد الباحث رياض بن الحاج أحمد حول : «عادل مقديش بين الاجتثاث والانفلات من السيرة الهلالية» (الصفحات : 138 - 146)، نظرا لأنني اهتم بهذه السيرة الشعبية العربية منذ أربعة عقود و نشرت نصيبا من رواياتها التونسية و العربية، و عدا من الدراسات النقدية حولها، فوجئت بأن الدراسة المنشورة في الحياة الثقافية حولها، و المشار إليها أعلاه - وهي دراسة استحسن التثوية بجديتها و طرافة تناولها لموضوع الرسوم التي خصّ بها الرسام التونسي عادل مقديش أحد النصوص الأدبية المقتبسة منها - قد أغفلت معطى أساسيا أرجو أن أتمكن من التذكير به، حتى تعم الفائدة، و حتى تستقيم المعرفة بشأن الكتاب الذي اعتمدته الدراسة لدى كلّ من مؤلف المقال و قارئ الحياة الثقافية .

تشير الدراسة التي ألفها السيد رياض بن الحاج أحمد تحت : «عادل مقديش بين الاجتثاث و الانفلات من السيرة الهلالية» إلى كتاب نشر مرتين بعنوان، هلايات، وأسند الكاتب تاليفه للرسام التونسي، السيد عادل مقديش .

و الصواب هو الآتي :

إن كتاب، هلايات، من تأليف صاحب هذا التصويب، عبد الرحمان أيوب . و نشر هذا التأليف في صيغتين مختلفتين، شكلا و مضمونا، مرتين متتاليتين.

أما الطبعة الأولى فقد نشرتها دار شريف للفنون سنة 1985 (في 3300 نسخة، وقد نفدت). أما النص فمن تأليف عبد الرحمان أيوب، وأما الرسوم فللرسم عادل مقديش وهي مستوحاة من النص، وتفضل المغفور له الأستاذ الطاهر قبقة بأن خصّ هذا التأليف بمقدمة تناول فيها التجربة الإبداعية التي خاضها كاتب استلهم السيرة الهلالية لإنشاء نصّه، هلايات، ذلك النص الذي اعتمده الرسام مقديش لينتج رسوما موازية للسردية المعتمدة، وكانت تلك أولى تجاربه في الرسم بالحبر الأسود.

وللإفادة، فإن نصّ هلايات اقتفى السردية الملحمية السائدة في روايات السيرة الهلالية العربية، واعتمد بناء مماثلا لبنائها، ولكنّه لم يكن رواية للسيرة الهلالية بقدر ما كان نصّا إبداعيا متوصلا مع الإبداع الشعبي العربي و يعالج قضية من القضايا المصرية التي تعيشها الشعوب العربية .

وضمن هذا التوجه، جاء كتاب هلايات الثاني للكاتب نفسه، عبد الرحمان أيوب الذي تقمص ثانية شخصية الراوي الشعبي، وأعاد، مقتفيا ما دأب عليه الرواة الشعبيون، رواية هلاياته رواية مختلفة نسبيا عن الرواية الأولى : لأنّ مجال الرواية قد اختلف والقضايا المشار إليها قد سارت مسالك أخرى، ولأنّ القرن الجديد، أي سنة 2003، قد هل على من تناولتهم الرواية بأحداث لا تحمد عقباه.

نشر هلايات، سنة 2001، ضمن حامل رسوم (PORTFOLIO) للرسم عادل مقديش. في طبعة فنية فاخرة و في حجم كبير (حوالي 50/40 سم) وفي 300 نسخة مرقمة فحسب. وحصل هذا النصّ لذاته على الجائزة الكبرى لمدينة صفاقس، سنة، 2002. ونظرا إلى أنّ هذه الطبعة كانت محدودة، فقد أعادت منشورات تير الزمان، سنة، 2003 نشر الكتاب في حجم عادي وطباعة فاخرة ولكنّها لم ترفقه برسوم مقديش وإنما بقرص (CD) يحمل عنوان، يا جازيه، يشتمل على وصلة غنائية لكلمات عبد الرحمان أيوب، من تلحين و أداء وغناء الأستاذة فريال بوحديبة .

وتجدر الإشارة إلى أنّ هلايات في طبعة 2003 قد نالت اهتمام المسرحي التونسي، الأستاذ حافظ الجديدي، الذي مسرح النص، سنة 2006، وعرضه في أغلب مدن الجمهورية التونسية، كما عرضه في مدينة طرابلس (ليبيا)، و بعد أن نقله إلى اللّغة الفرنسية عرضه على ركنج أحد منتاح فرانسفا <http://Archiv> أفدت بهذا، حتى يكون لكلّ صاحب حقّ حقّه، وحتى يتوصّل الفارئ بالمعلومة المدقّقة .

مع فائق الشكر .